نفحات التنقیح

فی شرح مشکوٰۃ المصابیح

جلد ششم

شیخ الحدیث مولانا سلیم اللہ خان مدظلہ

مہتمم جا[illegible]ـہ کراچی

مکتبہ فاروقیہ

شاہ فیصل کالونی نمبر ۴ کراچی

نفحات التنقیح شرح مشکوٰۃ المصابیح

دیات، جنایات، قسامۃ، قتل أهل

الردۃ والسُعاۃ بالفساد

افادات

شیخ الحدیث حضرت مولانا سلیم اللہ خان صاحب رحمۃ اللہ علیہ

بانی جامعہ فاروقیہ کراچی

ترتیب، تحقیق، تعلیق و مراجعت

مفتی عبدالغنی بن عبدالستار

رفیق شعبہ تصنیف و تالیف و استاذ جامعہ فاروقیہ کراچی

1441ھ / 2020ء

مطبوعات مکتبہ فاروقیہ کراچی 75230 پاکستان

نزد جامعہ فاروقیہ شاہ فیصل کالونی نمبر 4

کراچی 75230، پاکستان

فون: 021-34575763

m_farooqia@hotmail.com

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

عرضِ مرتب

نحمده ونصلي ونسلم على رسوله الكريم وعلى آله وأصحابه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين. أما بعد!

الحمدللہ! جامعہ فاروقیہ کراچی کا شمار ملک کے ممتاز اور نامور دینی اداروں میں ہوتا ہے اور اس طرح کے علمی، دینی اور ملی اداروں پر قومیں فخر کیا کرتی ہیں۔ ان کی خدمات کا دائرہ صرف ملک کے طول وعرض ہی میں نہیں بلکہ پوری دنیا میں پھیلا ہوا ہے اور پوری دنیا ان کے فوائد وثمرات سے مستفید ہو رہی ہے۔ اس وقت دنیا میں دین کی صحیح تعبیر وتشریح اور ترجمانی کرنے والے یہی ادارے ہیں اور صحیح دینی ذہن وفکر والے رجال کار ان ہی اداروں سے تیار ہو کر ملک وملت کی دینی وعلمی پیاس بجھا رہے ہیں۔ میرے لیے یہ اعزاز وسعادت کی بات ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مجھے ان کے ساتھ وابستگی کی توفیق عنایت فرمائی اور پھر خصوصاً جامعہ فاروقیہ کراچی میں تعلیم، تدریس اور تصنیف وتالیف کے ساتھ وابستگی عطا فرمائی۔ جامعہ کے بانی اور مہتمم استاذ العلماء والمحدثین شیخ الحدیث حضرت مولانا سلیم اللہ خان صاحب رحمۃ اللہ علیہ سے شرفِ تلمذ اور ان کے اشراف وسرپرستی میں دینی امور اور خدمت کی توفیق سے نوازا، جن کی دینی خدمات کا سلسلہ چہار دانگ عالم میں پھیلا ہوا ہے۔ اللہ تعالیٰ حضرت کے مرقد پر کروڑوں رحمتیں نازل فرمائے اور ان کے لگائے ہوئے گلشن جامعہ فاروقیہ کراچی کو دن دوگنی رات چوگنی ترقی عطا فرمائے۔

تخصص فی الفقہ سے فراغت کے بعد تدریس کے ساتھ ساتھ حضرت نور اللہ مرقدہ اور شعبہ تصنیف وتالیف کے نگران استاذ محترم حضرت مولانا عبید اللہ خالد صاحب زید مجدہم کے باہمی مشورہ سے جامعہ کے شعبہ تصنیف وتالیف سے منسلک ہوا اور حضرت کی مشکاۃ شریف کی شرح "نفحات التنقیح في شرح مشکاۃ المصابیح" کی ترتیب وتسوید کی ذمہ داری سپرد کی گئی۔ جس کی دو جلدیں چوتھی اور پانچویں بندہ اس سے پہلے مرتب کر چکا ہے۔ اب یہ تیسری جلد اور ترتیب کے اعتبار سے چھٹی جلد اللہ تعالیٰ کے فضل وکرم سے منظرِ عام پر آ رہی ہے۔ اس جلد کا عمومی کام حضرت کی حیات میں ہو چکا تھا اور حضرت نے اس پر نظر بھی فرمائی تھی۔ اس میں احادیث

کی تشریح تسلسل کے ساتھ کی گئی ہے اور ان تمام امور کا التزام کیا گیا ہے جن کا سابقہ جلدوں میں کیا گیا تھا کہ:

۱-متن حدیث پر مکمل اعراب لگانے کا اہتمام۔

۲-ہر حدیث کا عام فہم اور سلیس ترجمہ۔

۳-متن کی احادیث کی اس طرح تخریج کی گئی ہے کہ صاحب مشکاۃ علامہ ولی الدین تبریزی رحمۃ اللہ علیہ کے ذکر کردہ مصادر سے تخریج کرنے کے ساتھ ساتھ مزید مصادر خصوصاً صحاح ستہ، مؤطا امام مالک، مسند احمد اور سنن دارمی سے بھی حتی الوسع تخریج کا اہتمام کیا گیا ہے۔

۴-جہاں ضرورت محسوس کی گئی شروحات حدیث اور رجال کی کتابوں سے رواۃ حدیث صحابی یا تابعی کا تعارف بھی کرا دیا گیا ہے۔

۵-فقہی مذاہب کے لیے ہر مذہب کی اصل کتابوں سے حوالہ دینے کی کوشش کی گئی ہے۔

۶-دلائل فقہیہ کا بھی التزام کیا گیا ہے اور احناف مخالف دلائل ذکر کر کے ان کا جواب بھی دیا گیا ہے۔

۷-حنفی مذہب کو مدلل و مبرہن انداز سے پیش کرنے کے بعد اس کی وجوہ ترجیح بیان کرنے کی کوشش بھی کی گئی ہے۔

۸-حدیث کی حتی الوسع نحوی، صرفی، لغوی، بلاغی اور اعرابی حیثیت سے تشریح کی گئی ہے۔

۹-احادیث کا حوالہ دینے میں کتاب، باب اور رقم الحدیث کا حوالہ بھی دیا گیا ہے۔

۱۰-عام حوالہ جات میں بھی عموماً کتاب و باب اور جلد و صفحہ کے ساتھ حوالہ دینے کا اہتمام کیا گیا ہے۔

۱۱-احادیث کی تشریح میں مشکاۃ و مصابیح کی شروح کے علاوہ دیگر شروح حدیث سے بھی استفادہ کیا گیا ہے۔

۱۲-متن میں ہر صحابی کے نام کے ساتھ ترضی یعنی رضی اللہ عنہ کا اضافہ کیا گیا ہے۔

۱۳-ہر حدیث کی مکمل تشریح کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

۱۴-صحاح ستہ سے احادیث کا حوالہ عموماً دار السلام بیروت کے نسخے سے دیا گیا ہے۔

۱۵-سابقہ جلدوں میں اگر کوئی حدیث زوائد ابن ماجہ میں سے تھی تو حاشیہ میں بعد از تخریج اس روایت پر علامہ بوصیری رحمۃ اللہ علیہ کی "مصباح الزجاجة في زوائد ابن ماجه" سے کلام بھی نقل کر دیا گیا تھا، لیکن

اِس جلد میں زوائد ابن ماجہ میں سے کوئی روایت نہیں ہے، لہٰذا علامہ بوصیری رحمۃ اللہ علیہ کا کلام نقل کرنے کی ضرورت پیش نہیں آئی۔

بندہ جامعہ فاروقیہ کراچی کے مہتمم حضرت مولانا ڈاکٹر محمد عادل خان صاحب دامت برکاتہم العالیہ کا شکریہ ادا کرنا ضروری سمجھتا ہے کہ ان کی سرپرستی پر جامعہ کے فضلاء، اساتذہ وطلباء اور متعلقین ومتوسلین خوش ہیں اور اسے اہمیت وقدر کی نگاہ سے دیکھتے ہیں۔

نیز بندہ جامعہ فاروقیہ کراچی کے نائب مہتمم اور شعبہ تصنیف وتالیف کے نگران استاذ محترم حضرت مولانا عبید اللہ خالد صاحب زید مجدہم کا ممنون ومشکور ہے کہ ان کی دعائیں، شفقتیں، مکمل سرپرستی، اشراف ونگرانی، حوصلہ افزائی اور ہر طرح کی ممکنہ مدد ومعاونت شامل حال رہتی ہے۔ اللہ تعالیٰ انہیں دارین میں اس کا اجر عظیم عطا فرمائے، ہمیشہ صحت وتندرستی اور عافیت وسلامتی کے ساتھ رکھے اور ہمیں ان کے سنہری نقوش پا پر چلنے کی توفیق عطا فرمائے۔

بندہ اپنے اساتذہ کرام شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد انور صاحب، رئیس دارالافتاء حضرت مولانا محمد یوسف افشانی صاحب، استاذ حدیث حضرت مولانا عبدالرزاق صاحب، استاذ محترم حضرت مولانا محمد عظیم صاحب، استاذ محترم حضرت مولانا مفتی عبدالباری صاحب اور استاذ محترم حضرت مولانا مفتی سمیع اللہ صاحب زید مجدہم کا شکریہ ادا کرنا ضروری سمجھتا ہے کہ ان حضرات کی عنایات، شفقتیں اور مہربانیاں بندہ کے ساتھ ہمیشہ رہی ہیں۔ اللہ تعالیٰ ان حضرات کی عمر میں برکت عطا فرمائے اور ہمیں ان حضرات کے فیوض وبرکات سے مستفید ہونے کی توفیق عنایت فرمائے۔

بندہ کے والد مرحوم حاجی عبدالستار صاحب نے بندہ کو دینی تعلیم وتربیت کے لیے فارغ کر دیا تھا اور رسمی فراغت کے بعد بھی بندہ دینی کاموں کے ساتھ وابستہ رہا اور ان کی شفقت ومہربانی، مالی، معاشی اور معاشرتی تعاون ہمیشہ بندہ کے ساتھ رہا۔ اللہ تعالیٰ ان کی مغفرت فرمائے، درجات بلند فرمائے اور جنت الفردوس میں اعلیٰ مقام عطا فرمائے۔

والدہ محترمہ کا بھی بندہ انتہائی مشکور ہے کہ انہوں نے میرے بُعد اور دوری کو برداشت کر کے مجھے دینی امور کی انجام دہی کے لیے فارغ کیا ہوا ہے۔ ہمیشہ اپنی دعاؤں میں یاد کرتی ہیں اور جب بھی ان سے گفتگو یا ملاقات ہوتی ہے تو دعاؤں اور شفقتوں سے نوازتی ہیں جو میرے لیے ہمت وحوصلے کا باعث اور سرمایۂ گراں مایہ

ہوتی ہیں۔ اللہ تعالیٰ ان کا سایہ شفقت عافیت وسلامتی کے ساتھ تادیر ہمارے خاندان پر قائم رکھے اور شرور وآفات اور فتن وبلیات سے مامون ومحفوظ فرمائے۔ آمین۔

بندہ اپنے بھائیوں کا بھی مشکور ہے کہ معاشرتی امور میں ان کی مکمل سرپرستی اور تعاون شامل رہتا ہے۔ اللہ تعالیٰ انہیں شرور وفتن سے محفوظ فرمائے اور دنیا وآخرت میں اس کا اجر عطا فرمائے۔

بھائی محمد احمد شہزاد صاحب نے کمپوزنگ کے مراحل خوش اسلوبی کے ساتھ انجام دیئے ہیں اور بعض ذمہ داریوں کے باعث میری طرف سے کام کی سست روی کو انہوں نے برداشت کیا ہے۔ اللہ تعالیٰ انہیں اس کا اجر عطا فرمائے اور ہماری فروگزاشتوں کو معاف فرمائے۔

بھائی محمد یوسف رانا صاحب کا تعاون بھی شامل رہا ہے اور متعلقہ امور کی انجام دہی میں انہوں نے بھی معاونت کی ہے۔ اللہ تعالیٰ انہیں اس کا اجر عطا فرمائے۔

اس کارِ خیر میں جس فرد کا بھی کسی قسم کا تعاون شامل رہا ہو اللہ تعالیٰ دنیا وآخرت میں اسے اس کی بہتر جزا عطا فرمائے اور اس کام کو ان کی نجات کا ذریعہ بنائے۔

وصلیٰ اللّٰہ تعالیٰ علی خیر خلقه محمد وآله وأصحابه أجمعین، برحمتك یا أرحم الراحمین.

عبدالغنی بن عبدالستار
رفیق شعبہ تصنیف وتالیف واستاذ جامعہ فاروقیہ، کراچی
۲۵ جمادی الثانی ۱۴۴۱ھ بمطابق ۲۰ر فروری ۲۰۲۰ء

اجمالی فہرست

''آج کا بڑا المیہ ماضی کے تناظر میں یہ بھی ہے کہ علماء کو علوم اور مغربی ثقافت سے مرعوبیت کی لہر تیزی سے بہائے لے جارہی ہے اور اس کا مشاہدہ آپ ہر جگہ کر سکتے ہیں۔ تمدن کی بے پناہ ترقی کے پیش نظر ہونا تو یہ چاہیے تھا کہ ہم اس کی اپنے ماحول کے مطابق ضروری چیزوں کو اختیار کرتے لیکن ہمارا میلان تعیش کی طرف بڑھ رہا ہے۔ اسی طرح بطور خاص علماء پر لازم تھا کہ وہ اپنی اولاد کی علوم قرآن وسنت سے وابستگی کا مضبوط انتظام کرتے، لیکن بجائے اس کے ہو یہ رہا ہے کہ وہ ان کو عصری علوم کی تعلیم دلانے اور اس میں کمال پیدا کرانے کی فکر میں لگے ہوئے ہیں۔ کہنے والے نے یونہی نہیں کہہ دیا تھا بلکہ اسلام کی زریں انقلاب آفریں تاریخ کے پیش نظر کہا تھا اور بالکل بجا کہا تھا: "لن یصلح آخر ھذہ الأمة إلا بما صلح به أولها" اور ابھی کچھ عرصہ پہلے ایک بزرگ نے فرمایا تھا: "النجاۃ في علوم المصطفیٰ." یہ بھی اسی طرح بالکل درست فرمایا تھا۔

جوں جوں خیر القرون سے دوری زیادہ ہو رہی ہے انحطاط میں اضافہ ہو رہا ہے۔ شیخ الاسلام حضرت مدنی نور اللہ مرقدہ، حضرت مولانا اعزاز علی، حضرت مولانا ابراہیم بلیاوی، حضرت مولانا قاری محمد طیب رحمہم اللہ دیوبند میں، مولانا حافظ عبداللطیف، مولانا اسعد اللہ، شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا رحمہم اللہ مظاہر علوم سہارن پور میں، مولانا مفتی کفایت اللہ رحمۃ اللہ علیہ مدرسہ امینیہ دہلی میں، مولانا مفتی محمد حسن امرتسری، مولانا رسول خان، مولانا محمد ادریس کاندھلوی رحمہم اللہ جامعہ اشرفیہ لاہور میں، مولانا خیر محمد جالندھری رحمۃ اللہ علیہ خیر المدارس ملتان میں، مولانا عبدالحق رحمۃ اللہ علیہ دارالعلوم حقانیہ اکوڑہ خٹک میں، مولانا مفتی محمد شفیع رحمۃ اللہ علیہ دارالعلوم کراچی میں، مولانا محمد یوسف بنوری رحمۃ اللہ علیہ جامعۃ العلوم الاسلامیہ کراچی میں، مولانا مفتی محمود رحمۃ اللہ علیہ قاسم العلوم ملتان میں، مولانا احمد علی لاہوری رحمۃ اللہ علیہ قاسم العلوم شیرانوالہ گیٹ لاہور میں ماضی قریب کے وہ اسلاف ہیں جن پر فخر کیا جاتا ہے۔ ان بزرگوں پر نظر ڈالیے اور ان کے اخلاف پر، تو انحطاط کا بآسانی اندازہ لگایا جاسکے گا۔ ہمارا مقصد کسی کی توہین یا دل آزاری ہرگز نہیں۔ یقیناً ان میں ایسے اخلاف بھی ہیں جن میں کئی خوبیاں موجود ہیں اور ان کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا لیکن اس کے باوجود اسلاف اور اخلاف میں تفاوت بالکل واضح ہے۔

اس بنا پر مدارس میں نظام تربیت کی مضبوطی کے لیے اقدامات بہت ضروری ہیں۔ روحانیت، امانت اور صداقت کی کمی یا فقدان زندگی کے ہر مرحلے میں پایا جارہا ہے اور انحطاط بڑھ رہا ہے۔ اس لیے آج کا اہم مسئلہ یہ ہے کہ نظام تربیت کو مستحکم کیا جائے اور مدارس کو روحانیت کی فضا سے معمور کیا جائے۔'' (صدائے وفاق، ص: ۲۱-۲۲)

فہرستِ مضامین

صفحہ نمبر	عنوانات
	کتاب الدیات

عنوانات	صفحہ نمبر

عنوانات	صفحہ نمبر

عنوانات	صفحہ نمبر

عنوانات	صفحہ نمبر

صفحہ نمبر	عنوانات

عنوانات	صفحہ نمبر

عنوانات	صفحہ نمبر

عنوانات	صفحہ نمبر

صفحہ نمبر	عنوانات

اَلْفَصْلُ الثَّالِثُ

باب ما لا يُضْمَنُ من الجنايات

اَلْفَصْلُ الْأَوَّلُ

عنوانات	صفحہ نمبر

عنوانات	صفحہ نمبر

عنوانات	صفحہ نمبر
فریق ثانی کے دلائل کا جواب	۲۸۵
أَنَّ رَجُلاً اطَّلَعَ	۲۸۹
مِـدْرًى يَحُكُّ بِهِ رَأْسَهُ	۲۹۰
لَـوْ أَعْلَمُ أَنَّكَ تَنْظُرُنِيْ لَطَعَنْتُ بِهِ فِيْ عَيْنَيْكَ	۲۹۱
إِنَّـمَا جُعِلَ الِاسْتِئْذَانُ مِنْ أَجْلِ الْبَصَرِ	۲۹۱
أَنَّهُ رَأَى رَجُلاً يَخْذِفُ	۲۹۲
وَقَالَ: إِنَّهُ لَا يُصَادُ بِهِ صَيْدٌ، وَلَا يُنْكَأُ بِهِ عَدُوٌّ	۲۹۳
وَلٰـكِنَّهَا قَدْ تَكْسِرُ السِّنَّ وَتَفْقَأُ الْعَيْنَ	۲۹۴
حدیث باب سے مستنبط فوائد	۲۹۴
إِذَا مَرَّ أَحَدُكُمْ فِيْ مَسْجِدِنَا أَوْفِيْ سُوْقِنَا	۲۹۶
حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی روایت	۲۹۷
یہ حکم مسجد اور بازار کے ساتھ خاص نہیں	۲۹۸
فَلْيُمْسِكْ عَلَى نِصَالِهَا أَنْ يُصِيْبَ أَحَداً مِنَ الْمُسْلِمِيْنَ	۲۹۸
حدیث باب سے مستنبط فوائد	۳۰۰
لَا يُشِيْرُ أَحَدُكُمْ عَلَى أَخِيْهِ بِالسِّلَاحِ	۳۰۱
فَـإِنَّهُ لَا يَدْرِيْ لَعَلَّ الشَّيْطَانَ يَنْزِعُ فِيْ يَدِهِ	۳۰۱
فَيَقَعُ فِيْ حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ	۳۰۲
مَنْ أَشَارَ إِلَى أَخِيْهِ بِحَدِيْدَةٍ	۳۰۳
وَإِنْ كَانَ أَخَاهُ لِأَبِيْهِ وَأُمِّهِ	۳۰۳
مَنْ حَمَلَ عَلَيْنَا السِّلَاحَ فَلَيْسَ مِنَّا	۳۰۵

صفحہ نمبر	عنوانات

عنوانات	صفحہ نمبر

اَلْفَصْلُ الثَّانِيْ

باب القسامة

اَلْفَصْلُ الْأَوَّلُ

عنوانات	صفحہ نمبر

عنوانات	صفحہ نمبر

عنوانات	صفحہ نمبر

اَلْفَصْلُ الثَّالِثُ

باب قتل أهل الردة والسُعاة بالفساد

اَلْفَصْلُ الْأَوَّلُ

عنوانات	صفحہ نمبر

عنوانات	صفحہ نمبر

عنوانات	صفحہ نمبر

عنوانات	صفحہ نمبر

اَلْفَصْلُ الثَّانِيْ

عنوانات	صفحہ نمبر

عنوانات	صفحہ نمبر

عنوانات	صفحہ نمبر

عنوانات	صفحہ نمبر

بسم اللہ الرحمن الرحیم

کتاب الدیات

دیت کی تعریف

دیات "دِیَۃٌ" کی جمع ہے، اور یہ ضرب یضرب سے عِدَۃٌ کے وزن پر مصدر ہے۔ "وَدَی القَاتِلُ المَقتولَ" اس وقت کہا جاتا ہے، جب قاتل ولی مقتول کو وہ مال ادا کرے جو مقتول کا عوض ہو۔ پھر اسی مال کو دیت کہا جانے لگا۔(۱)

اصطلاح میں دیت ایسے مالی معاوضے کو کہتے ہیں جو کسی شخص یا عضو کے تلف کرنے کے بدلے میں دیا جاتا ہو۔ اس کو دیت اس لئے کہا جاتا ہے کہ یہ مال انسانی عظمت واحترام کے پیش نظر عموماً ادا کیا جاتا ہے اور بہت کم ہی معاف کیا جاتا ہے۔(۲)

دیت کا ثبوت

دیت کا ثبوت قرآن مجید سے ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿ودية مسلمة إلى أهله﴾(۳) "یعنی ایسی دیت جو مقتول کے ورثاء کے حوالے کی جائے گی۔"

نیز دیت کے بارے میں متعدد حدیثیں بھی نقل کی گئی ہیں، جن کا تذکرہ اس باب میں آرہا ہے۔

---

(۱) المُغرب في ترتيب المُعرِب: ۱/۳٤۷

(۲) "فتح القدیر" کے تکملہ میں شارح نے "المُغرِب" اور لغت کی دیگر کتابوں سے دیت کی تعریف نقل کرنے کے بعد اس کو ناقص قرار دیا ہے اور آخر میں صاحب "الغایہ" کے حوالے سے یہی تعریف نقل کی ہے۔ چناں چہ وہ فرماتے ہیں:

"فالأظهر في تفسير الدية ما ذكره صاحب "الغاية" آخراً، فإنه بعد أن ذكر مثل ما ذكر في "المغرب" وعامة الشروح قال: والدية اسم لضمان يجب بمقابلة الآدمي أو طرف منه، سمي بها لأنها تؤدى عادة؛ لأنه قلما يجري فيه العفو لعظم حرمة الآدمي انتهى". (فتح القدير: ۹/۲۰۵)

(۳) النساء: ۹۲

تفصیلات میں اختلاف کے باوجود بعض جنایات میں دیت کے واجب ہونے پر تمام فقہاء متفق ہیں اور فی الجملہ اس کے وجوب پر امت کا اجماع ہے۔(۴)

سابقہ امتوں میں قصاص کا حکم تھا، دیت کا حکم نہیں تھا، یہ حکم صرف امت محمدیہ کے ساتھ خاص ہے۔ چناں چہ قرآن مجید میں اسی کے بارے میں ارشاد ہے: ﴿ذلك تخفيف من ربكم ورحمة﴾(٥)، یعنی: ”(دیت وعفو) کا یہ قانون تمہارے رب کی طرف سے رحمت اور تخفیف ہے۔“(٦)

دیت کی اقسام

کتاب کے عنوان میں لفظ ”دیات“ کو جمع اس لئے لایا گیا ہے کہ دیت کی مختلف قسمیں اور انواع ہیں، مثلاً ایک دیت نفس اور جان کے بدلے میں ہوتی ہے اور ایک اعضاء کو تلف کرنے کی صورت میں ادا کی جاتی ہے۔ پھر حقیقت ونوعیت کے اعتبار سے بھی دیت کی دو قسمیں ہیں:

۱- دیت مغلظہ جو صرف اونٹوں سے ادا کی جاتی ہے اور اس شخص پر واجب ہوتی ہے جو قتل شبہ عمد کا مرتکب ہو، اس میں اونٹوں کی تعیین میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک دیت مغلظہ میں چار طرح کے سو اونٹ ہوتے ہیں، یعنی پچیس بنتِ مخاض (جو ایک سال کے ہو کر دوسرے سال میں لگے ہوں) پچیس بنت لبون (جو دو سال کے ہو کر تیسرے سال میں لگے ہوں) پچیس حقہ (جو تین سال کے ہو کر چوتھے سال میں لگے ہوں) اور پچیس جذعہ (جو چار سال کے ہو کر پانچویں سال میں لگے ہوں)۔

امام شافعی اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک دیت مغلظہ تین طرح کے سو اونٹوں سے ادا کی جاتی ہے۔ جن میں تیس حقہ، تیس جذعہ اور چالیس مثنّہ (جو پانچ سال کی ہو کر چھٹے سال میں لگی ہوں) حاملہ

(٤) مرقاة المفاتيح: ٦٩/٧

(٥) البقرة: ١٧٨

(٦) عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال: "كانت في بني إسرائيل قصاص ولم تكن فيهم الدية، فقال الله لهذه الأمة ﴿كتب عليكم القصاص في القتلى -إلى هذه الآية- فمن عفي له من أخيه شيء﴾، قال ابن عباس: "فالعفو أن يقبل الدية في العمد، قال: ﴿فاتباع بالمعروف﴾ أن يطلب بمعروف ويؤدي بإحسان". (صحيح البخاري، كتاب الديات، باب من قتل له قتيل فهو بخير النظرين، رقم الحديث: ٦٨٨١)

اونٹنیاں شامل ہیں۔

۲- دیت مخففہ جس میں پانچ قسم کے سو اونٹ ہوتے ہیں، جن میں بیس بنت مخاض، بیس بنت لبون، بیس ابن مخاض، بیس حقہ اور بیس جذعہ شامل ہیں۔ اس میں صرف اتنا اختلاف ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک بیس ابن مخاض کے بجائے دیت کا حصہ بیس ابن لبون ہیں۔

دیت مخففہ اونٹوں کے علاوہ اور اموال سے بھی ادا کی جاسکتی ہے۔ سونے سے اس کی مقدار ایک ہزار دینار ہے، جب کہ چاندی سے احناف کے نزدیک دس ہزار درہم اور امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں بارہ ہزار درہم ہیں۔(۷)

دیت کی مختلف اقسام کے مسائل ومباحث مختلف عنوانات سے پوری بسط وتفصیل کے ساتھ احادیث کی تشریح کے ضمن میں آئیں گے۔ ان شاء اللہ۔

الْفَصْلُ الأَوَّلُ

٣٤٨٦ - (١) عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمَا عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "هٰذِهِ وَهٰذِهِ سَوَاءٌ" يَعْنِي الْخِنْصَرَ وَالْإِبْهَامَ. رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ.

ترجمہ: "حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا، یہ اور یہ یعنی چھوٹی انگلی اور انگوٹھا دونوں (دیت میں) برابر ہیں۔"

---

(۷) دیکھئے، الهداية، كتاب الديات: ٥٧٧/٤، ٥٧٨

(٣٤٨٦) الحديث أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الديات، باب دية الأصابع: ١٠١٨/٢، رقم: ٦٨٩٥، وأبوداود في سننه، كتاب الديات، باب ديات الأعضاء، رقم: ٤٥٥٨، والترمذي في جامعه، أبواب الديات، باب ماجاء في دية الأصابع، رقم: ١٣٩٢، والنسائي في سننه، كتاب القسامة والقود والديات، باب عقل الأصابع، رقم: ٤٨٥١، ٤٨٥٢، وابن ماجه في سننه، أبواب الديات، باب دية الأصابع، رقم: ٢٦٥٢، والدارمي في سننه، كتاب الديات، باب في دية الأصابع: ٢٥٥/٢، رقم: ٢٣٧٠

هَذِهِ وَهَذِهِ سَوَاء

اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ اگرچہ انگوٹھے میں نسبتاً جوڑ کم ہیں، لیکن انگوٹھا اور چھنگلی (چھوٹی انگلی) دیت میں برابر ہیں، دونوں میں دیت کا دسواں حصہ یعنی دس اونٹ واجب ہوں گے۔(۱)

ایک انگلی میں چوں کہ تین پورے ہوتے ہیں لہٰذا ایک پورے میں انگلی کی دیت کا تہائی حصہ واجب ہوگا، البتہ انگوٹھے کے ایک پورے میں آدھی دیت واجب ہوگی، کیوں کہ اس میں صرف دو پورے ہوتے ہیں۔ ہاتھ اور پاؤں کی انگلیوں میں دیت برابر ہے، ان میں دیت کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں۔

علامہ بغوی رحمۃ اللہ علیہ اس کو بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"وفي كل إصبع يقطعها عشر من الإبل، وكذلك أصابع الرجل، وإذا قطع أنملة من أنامله، ففيها ثلث دية أصبع، إلا أنملة الإبهام، ففيها نصف دية إصبع؛ لأنه ليس لها إلا أنملتان، ولا فرق فيه بين أنامل اليد والرجل."(۲)

یعنی: "ہر انگلی کے کاٹنے میں دس اونٹ ہیں، یہی حکم پاؤں کی انگلیوں کا ہے، اگر کسی آدمی نے ایک پورے کو کاٹا تو اس میں انگلی کی دیت کا تہائی حصہ واجب ہوگا، سوائے انگوٹھے کے پورے کے کہ اس میں انگلی کی دیت کا آدھا حصہ واجب ہے، کیوں کہ انگوٹھے میں صرف دو پورے ہوتے ہیں، ہاتھ اور پاؤں کے پوروں میں فرق نہیں ہے۔"

انگلیوں کی دیت سے مستنبط ایک ضابطہ

موطا امام مالک میں ابوغطفان مُرّی رحمۃ اللہ علیہ سے یہ واقعہ نقل کیا گیا ہے کہ مروان بن حکم نے ان کو حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے پاس بھیجا اور یہ دریافت کرنا چاہا کہ ڈاڑھ میں کیا چیز واجب ہے؟ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے فرمایا، ڈاڑھ کی دیت پانچ اونٹ ہیں۔

ابوغطفان کہتے ہیں کہ مجھے مروان نے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے پاس دوبارہ یہ پیغام

(۱) مرقاة المفاتيح: ۷/ ۷۰
(۲) شرح السنة للبغوي، كتاب القصاص، باب دية الأعضاء: ۶/ ۱۴۴

دے کر بھیجا:

"أتجعل مقدم الفم مثل الأضراس" "کیا آپ سامنے والے دانتوں کو ڈاڑھ کے برابر قرار دیتے ہیں؟"

جواب میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے فرمایا:

"لو لم تعتبر ذلك إلا بالأصابع، عقلها سواء"(۳) "اگر آپ دانتوں کو انگلیوں پر قیاس کرلیں جن کی دیت برابر ہے تو یہ کافی ہوگا"(۴)

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے استدلال سے معلوم ہوتا ہے کہ مروان بن حکم اور ان کے درمیان انگلیوں کی دیت میں اختلاف نہیں تھا، ورنہ ان کا دانتوں کو انگلیوں پر قیاس کرنا درست نہ ہوگا۔(۵)

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ، علامہ خطابی رحمۃ اللہ علیہ سے نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"قال الخطابي: "هذا أصل في كل جناية لا تضبط كميتها، فإذا فاق ضبطها من جهة المعنى اعتبرت من حيث الإسم فتتساوى ديتها وإن اختلف حالها ومنفعتها ومبلغ فعلها، فإن للإبهام من القوة ما ليس للخنصر، ومع ذلك فديتهما سواء، ومثله في الجنين غرة سواء كان ذكراً أو أنثى، وكذا القول في المواضح ديتها سواء ولو اختلفت في المساحة، وكذلك الأسنان نفع بعضها أقوى من بعض وديتها سواء نظراً للإسم فقط."(٦)

یعنی: "علامہ خطابی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں، یہ ضابطہ ہر ایسی جنایت کے بارے میں ہے جس کی کمیت (مقدار) کو ضبط نہ کیا جاسکتا ہو، جب حقیقت کے اعتبار سے اس کا ضبط کرنا ممکن نہ ہو تو اس میں صرف نام کا اعتبار کیا جائے گا، لہٰذا جن چیزوں کا نام ایک ہے ان کی

(٣) أخرجه الإمام مالك في موطئه، كتاب العقول، باب العمل في عقل الأسنان، ص: ٧٣، ٧٤

(٤) (لو لم تعتبر) أي: لو لم تقس (ذلك إلا بالأصابع) لكفى، فجزاء "لو" محذوف (عقلها) أي الأصابع (سواء) مع اختلاف منافعها". أوجز المسالك، كتاب العقول، باب العمل في عقل الأسنان: ١٤/٦٧١

(٥) فتح الباري للعسقلاني، كتاب الديات، باب دية الأصابع: ١٢/٢٨١، دار السلام رياض

(٦) فتح الباري، كتاب الديات، باب دية الأصابع: ١٢/٢٨١-٢٨٢

دیت برابر ہوگی، اگر چہ اعضاء کی منفعت اور فعل کی تاثیر میں فرق ہو۔ چناں چہ جو طاقت اور قوت انگوٹھے میں ہے، وہ چھوٹی انگلی میں نہیں ہے، اس کے باوجود دونوں کی دیت برابر ہے۔ اسی طرح جنین کی دیت غرہ ہے، چاہے جنین مذکر ہو یا مؤنث۔ ہڈی تک پہنچنے والے زخموں کی دیت برابر ہے اگر چہ زخم کا پھیلاؤ کم، زیادہ ہو۔ اسی طرح دانتوں میں منفعت کے اعتبار سے فرق ہے، لیکن صرف نام کے اتحاد کی وجہ سے ان کی دیت بھی برابر ہے۔"

۳۴۸۷ - (۲) وَعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ، قَالَ: قَضَى رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي جَنِينِ امْرَأَةٍ مِنْ بَنِي لِحْيَانَ سَقَطَ مَيِّتاً بِغُرَّةٍ: عَبْدٍ أَوْ أَمَةٍ، ثُمَّ إِنَّ الْمَرْأَةَ الَّتِي قُضِيَ عَلَيْهَا بِالْغُرَّةِ تُوُفِّيَتْ، فَقَضَى رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِأَنَّ مِيرَاثَهَا لِبَنِيهَا وَزَوْجِهَا، وَالْعَقْلَ عَلَى عَصَبَتِهَا. مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ.

= علامہ خطابی رحمۃ اللہ علیہ "أعلام الحدیث" میں اس ضابطے کو بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"قلتُ: هذا أصلٌ في كل شيءٍ من الجنايات لا يُضْبَطُ، فيُعلم قَدْرُه ويوقف على كميته، فإنه إذا كان كذلك ولم يكن اعتباره من طريق المعنى كان الحكم فيه معتبراً من طريق الاسم كالأصابع والأسنان ونحوها من الأعضاء والجوارح ذوات العدد في بدن الإنسان وكانت دياتها متساوية وإن اختلف جمالها ومنافعها ومبلغ أفعالها فيما أُرْصِدت له من الأمور ومعلوم أن للإبهام من القوة والمنفعة ماليس للخنصر، ثم جعلت ديتها سواءً على المعنى الذي قلناه".

وكذلك الأمر/ في المواضع قليلها وكثيرها سواءٌ، وقد تأخذ من الرأس والوجه مساحةً أكثر وأقل وكذلك الأمر في الجنين، وديته ذكره وأنثاه سواء، والعلة في جميع ذلك أنه لا يُضْبَطُ ولا يُحاطُ به إحاطة حصْر، ولا يوقف عليه وعلى دقائق معانيه، فحمل الأمر في ذلك على جملة الإسم، والله أعلم بالمصالح وأحصى للمبالغ في كل معلوم: ﴿أحاطَ بكُلِّ شيءٍ عِلماً﴾، ﴿وأحصى كُلَّ شيءٍ عدداً﴾". (أعلام الحديث للخطابي: ٢٣٠٥/٤، ٢٣٠٦، كتاب الديات، باب دية الأصابع)

(٣٤٨٧) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الديات، باب جَنِينِ المرأةِ وأنَّ العَقْلَ على الوالدِ وعصبةِ =

ترجمہ: ''حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے، وہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے بنی لحیان کی ایک عورت کے بچے میں جو پیٹ سے مردہ گر پڑا تھا، غُرہ یعنی غلام یا باندی کا فیصلہ فرمایا، پھر جس عورت پر غرہ کا فیصلہ کیا گیا تھا اس کا انتقال ہوگیا تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ حکم دیا کہ اس کی میراث اس کے بیٹوں اور خاوند کے لئے ہے اور اس کا خون بہا اس کے عصبہ پر ہے۔''

قَضَى رَسُولُ اللّٰهِ ﷺ فِي جَنِيْنِ امْرَأَةٍ مِنْ بَنِي لِحْيَانَ سَقَطَ مَيِّتاً:

بچہ جب تک ماں کے پیٹ میں ہوتو اس کو (جنین بروزن قتیل) کہتے ہیں، پھر اگر زندہ پیدا ہوتو اس کو ولد اور اگر مردہ پیدا ہوتو اس کو سِقط کہتے ہیں، چاہے مذکر ہو یا مؤنث۔(۱)

چنانچہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ابوداود شریف کی روایت میں "قد أسقطت غلاماً قد نبت شعره" کے الفاظ نقل کئے گئے ہیں۔(۲)

یہ دونوں خواتین سوکنیں تھیں، ان کے شوہر کا نام حمل بن مالک بن نابغہ ہے۔ ان دونوں کا تعلق قبیلہ ہذیل سے تھا۔ جیسا کہ اگلی روایت میں آرہا ہے۔ اس روایت میں بنی لحیان کی طرف اس لئے نسبت کی گئی ہے کہ بنی لحیان، بنو ہذیل کی شاخ ہے۔ مقتولہ کا نام مُلیکہ بنت عویم جب کہ قاتلہ کا نام ام عفیف بنت مسروح تھا۔(۳)

= الوالد لا على الولد، رقم الحديث: ٦٩٠٩، ومسلمٌ في صحيحه، كتاب القَسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب دِيَةِ الجنين ووجوب الدية في قتل الخطأ وشبه العمد على عاقلة الجاني، رقم: ٤٣٩٠، وأبوداود في سننه، كتاب الديات، باب دية الجنين، رقم: ٤٥٧٧، والترمذي في جامعه، أبواب الديات، باب ماجاء في دية الجنين، رقم: ١٤١٠، والنسائي في سننه، كتاب القسامة والقود والديات، باب دية جنين المرأة، رقم: ٤٨٢١

(١) عمدة القاري للعيني، كتاب الديات، باب جنين المرأة: ٢٤/١٠٠

(٢) أخرجه أبوداود في سننه، كتاب الديات، باب دية الجنين، رقم: ٤٥٧٤

(٣) تفصیل کے لئے دیکھئے، فتح الباري، كتاب الديات، باب جنين المرأة: ١٢/٣٠٨، ٣٠٩

بِغُرَّةٍ: عَبْدٍ أَوْ أَمَةٍ

"غُرَّۃ" گھوڑے کی پیشانی کی سفیدی کو کہتے ہیں، "غُرَّةُ المال" عمدہ مال کو کہا جاتا ہے، حدیث باب میں "غُرَّۃ" پورے جسم سے کنایہ ہے اور اس سے غلام یا باندی مراد ہے۔(۴)

لفظ "غُرَّۃ" کا اعراب

علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ ہم نے اپنے شیوخ حدیث وفقہ سے لفظ "غُـرَّةٍ" کو تنوین کے ساتھ ضبط کیا ہے اور جمہور علماء نے اپنی کتابوں اور تالیفات وشروحات میں بھی اس کو تنوین کے ساتھ ہی نقل کیا ہے۔(۵)

قاضی عیاض رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ لفظ "غرۃ" کو تنوین کے ساتھ نقل کیا گیا ہے، عبْد أو أمَة اس سے بدل ہے۔ بعض حضرات نے اس کو اضافت کے ساتھ بھی نقل کیا ہے، لیکن پہلی بات راجح اور زیادہ قرین قیاس ہے۔(۶)

جن حضرات نے اضافت کا کہا ہے انہوں نے ان کی یہ توجیہ بیان کی ہے کہ غرہ سے اگرچہ عبد اور امہ ہی مراد ہے، تاہم چیز کبھی اپنی ذات کی طرف بھی مضاف ہوتی ہے، لیکن ان کی ذکر کردہ توجیہ نادر الوقوع ہے، لہٰذا غرہ پر تنوین پڑھنا ہی راجح ہوگا۔(۷)

"عبْدٍ أو أمَة" میں "أو" تنویع کے لئے ہے، شک کے لئے نہیں۔(۸)

---

(٤) دیکھئے، مُختار الصحاح، ص: ٤٧١، والمُغرب في ترتيب المغرب: ٢/١٠٠

(٥) شرح النووي على الصحيح لمسلم، كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب دية الجنين ووجوب الدية......: ١١/١٧٦

(٦) إكمال المعلم بفوائد مسلم، كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب دية الجنين ووجوب الدية ......: ٥/٥١٠، نیز دیکھئے، شرح النووي، كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب دية الجنين......: ١١/١٧٦

(٧) فتح الباري، كتاب الديات، باب جنين المرأة: ١٢/٣١٠

(٨) شرح النووي على الصحيح لمسلم، كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب دية الجنين ووجوب الدية......: ١١/١٧٦

"عبد أو أمة" حدیث مرفوع کا حصہ ہے یا نہیں؟

شارحین حدیث کا اس میں اختلاف ہے کہ "عبد أو أمة" حدیث مرفوع کا جزء اور حصہ ہے یا کسی راوی کی طرف سے "غرہ" کی تفسیر ہے؟ بعض حضرات کے نزدیک یہ حدیث مرفوع کا حصہ ہے اور یہ مکمل نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا کلام ہے، جب کہ بعض دیگر حضرات نے کہا ہے کہ حدیث مرفوع لفظ "غرۃ" تک ہے اور "عبد أو أمة" یہ کسی راوی کی طرف سے "غرہ" کی تفسیر وتشریح ہے۔ (۹)

لیکن ظاہر یہی ہے کہ یہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا کلام اور حدیث مرفوع کا حصہ ہے، کیوں کہ یہ روایت تقریباً آٹھ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے مروی ہے، جن میں سے حضرت ابو ہریرہ (۱۰)، حضرت مغیرہ بن شعبہ (۱۱)، حضرت عبداللہ بن عباس (۱۲) اور حضرت حمل بن مالک (۱۳) رضی اللہ عنہم کی روایات صحاح ستہ میں موجود ہیں۔ حضرت عبداللہ بن عمرو کی روایت مسند احمد (۱۴)، حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی روایت مسند ابو یعلیٰ (۱۵) اور حضرت ابو ملیح ہذلی اور حضرت عویم بن ساعدہ رضی اللہ عنہما کی روایات معجم طبرانی میں نقل کی گئی ہیں۔ (۱۶)

ان تمام روایتوں میں عبد اور امہ دونوں یا صرف عبد کا ذکر ہے اور یہ بات بعید از قیاس نظر آتی ہے کہ یہ تمام راوی اپنی طرف سے "غرہ" کی تفسیر کے ادراج پر متفق ہو گئے ہوں۔

لہٰذا معلوم ہوتا ہے کہ "عبد أو أمه" "غرہ" کے معنی میں داخل ہے اور یہ دونوں جنین کی دیت میں کافی ہوں گے اور یہ بات بالا جماع ہے۔ (۱۷)

---

(۹) دیکھئے، عمدة القاري، كتاب الديات، باب دية الجنين: ١٠١/٢٤

(۱۰) یہ روایت اسی باب میں آگے آرہی ہے اور اس کی تخریج کے لیے دیکھئے، رقم الحدیث: ۳۴۸۸

(۱۱) یہ روایت بھی اسی باب میں آگے آرہی ہے اور اس کی تخریج کے لیے دیکھئے، رقم الحدیث: ۳۴۸۹

(۱۲) أخرجه ابن ماجه في سننه، كتاب الديات، باب الميراث من الدية، رقم الحديث: ٢٦٤١

(۱۳) أخرجه أبوداود في سننه، كتاب الديات، باب دية الجنين، رقم الحديث: ٤٥٧٣

(١٤) أخرجه أحمد في مسنده، مسند عبدالله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما: ٥٩٧/١١، رقم الحديث: ٧٠٢٦، مؤسسة الرسالة

(١٥) أخرجه أبو يعلى في مسنده، مسند جابر بن عبدالله رضي الله عنه: ٢٠٦/٢، رقم الحديث: ١٨١٧

(١٦) رواهما الهيثمي في مجمع الزوائد، كتاب الديات، باب الديات في الأعضاء وغيرها: ٣٠٠/٦

(١٧) تكملة فتح الملهم، كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب دية الجنين و وجوب الدية ......: ٢٢٣/٢

غرۃ کے مصداق میں فقہاء کا اختلاف

حضرت عروہ بن زبیر، حضرت مجاہد، حضرت عطاء بن أبی رباح اور امام طاؤس رحمہم اللہ کے نزدیک عبد اور امۃ کے علاوہ "غرہ" میں فرس بھی داخل ہے۔ ان حضرات کے نزدیک "غرۃ" کا اطلاق عبد اور امہ کے علاوہ فرس پر بھی ہوتا ہے اور جنین کی دیت میں جس طرح عبد اور امہ کا ادا کرنا درست ہے اسی طرح فرس کا ادا کرنا بھی درست ہوگا۔(۱۸)

ان حضرات کا استدلال فصل ثانی میں مروی حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت سے ہے، جس کے الفاظ ہیں:

"قضى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم في الجنين بغرة: عبد أو أمة أو فرس أو بغل."(۱۹)

یعنی "حضور اکرم صلی اللہ تعالی علیہ وسلم نے جنین کی دیت میں غرہ، غلام، باندی، گھوڑے یا خچر کا فیصلہ فرمایا۔"

جمہور فقہاء کے ہاں "غــرۃ" کا مصداق عبد اور أمۃ ہے، فرس یا بغل اس کا مصداق نہیں ہیں۔ جمہور کی دلیل بھی یہی حدیث ہے اور یہ روایت متعدد صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے مروی ہے، اس کے اکثر طرق میں عبد اور امۃ کا ذکر ہے اور پھر یہ ہے بھی اکثر اہل علم کا قول۔ لہٰذا قول مخالف کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔(۲۰)

فرس والی روایت کا جواب

۱-فرس والی مذکورہ بالا روایت درحقیقت سنن ابی داؤد میں نقل کی گئی ہے۔ اس کا ایک جواب یہ دیا گیا

(۱۸) إكمال المعلم بفوائد مسلم، كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب دية الجنين ووجوب الدية ......: ٥/١١٥، شرح النووي على الصحيح لمسلم، كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب دية الجنين ووجوب الدية......: ١١/١٧٦، فتح الباري، كتاب الديات، باب دية الجنين: ١٢/٣١٠، شرح السنة للبغوي، كتاب القصاص، باب دية الجنين: ٥/٤١٢

(۱۹) أخرجه أبوداود في سننه، كتاب الديات، باب دية الجنين، رقم: ٤٥٧٩

(۲۰) دیکھئے، المغني لابن قدامة، كتاب الديات، دية الجنين: ٨/٣١٨، رقم المسئلة: ٦٨٤٤

ہے کہ فرس اور بغل کی زیادتی عیسیٰ بن یونس کا وہم ہے اور یہ زیادتی نقل کرنے میں وہ متفرد ہیں، لہٰذا اس سے استدلال درست نہیں ہے۔(۲۱)

ان کے وہم کی وجہ شاید یہ ہوسکتی ہے کہ امام طاؤس رحمہ اللہ نے غرہ کی تفسیر ''فرس'' سے اس بناء پر کی کہ ان کی رائے میں بنسبت انسان کے غرہ کا اطلاق ''فرس'' کے لئے زیادہ مناسب ہے اور وہ اس اطلاق کا زیادہ حق دار ہے۔عیسیٰ بن یونس کو وہم ہوا اور انہوں نے اس کو حدیث کا حصہ سمجھتے ہوئے حدیث میں ''فرس'' کے لفظ کا اضافہ کردیا۔(۲۲)

اس بات کی تائید سنن بیہقی کی روایت سے بھی ہوتی ہے۔اس میں ہے کہ امام طاؤس رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے حدیث نقل کی اور پھر انہوں نے اپنی طرف سے غرہ کی تفسیر فرس سے کی ہے۔ روایت کے الفاظ ہیں:

''عن طاؤس: أن عمر بن الخطاب رَضِيَ الله عنه سأل الناسَ عن الجَنين، فذكر الحديث. قال: فقضى رسول الله في الجنين غرة، وقال طاؤس: الغُرَّةُ فَرَسٌ.''(۲۳)

یعنی: ''امام طاؤس رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے لوگوں سے جنین کے متعلق سوال کیا اور پھر آپ نے حدیث ذکر کی اور فرمایا، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جنین میں دیت کا فیصلہ فرمایا۔امام طاؤس رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ غرہ فرس ہے۔''

---

(۲۱) المغني لابن قدامة، كتاب الديات، دية الجنين: ۳۱٦/۸، رقم المسئلة: ٦٨٤٢، و ۳۱۸/۸، رقم المسئلة: ٦٨٤٤، نیز دیکھئے، شرح النووي على الصحيح لمسلم، كتاب القسامة والمحاربين والقصاص و الديات، باب دية الجنين ووجوب الدية...... : ۱۷٦/۱۱، فتح الباري، كتاب الديات، باب جنين المرأة: ۳۱۰/۱۲

(۲۲) دیکھئے، تكملة فتح الملهم، كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب دية الجنين ووجوب الدية على عاقلة الجاني: ۲۲۳/۲، بذل المجهود في حل سنن أبي داود، كتاب الديات، باب دية الجنين: ٦٨٣/۱۲

(۲۳) السنن الكبرى للبيهقي، كتاب الديات، باب من قال: في الغُرَّة عبدٌ أو أمةٌ أو فرسٌ أو بغلٌ...... : ۱۱۵/۸

۲۔ ایک اور جواب یہ بھی دیا گیا ہے کہ یہ روایت "بغل" میں بالاتفاق متروک ہے، لہٰذا "فرس" میں بھی متروک ہوگی اور اس سے استدلال درست نہ ہوگا۔ (۲۴)

ابو عمرو بن علاء رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب

ابو عمرو بن علاء رحمۃ اللہ علیہ نے "غرة" میں سفید غلام یا باندی کو ضروری قرار دیا ہے، کیوں کہ "غرة" کے لغوی معنی سفیدی کے ہیں، لہٰذا دیت ادا کرتے ہوئے سفید غلام یا باندی کا لحاظ رکھنا ضروری ہے۔ جبکہ جمہور فقہاء کے ہاں غلام یا باندی کا ہونا کافی ہے، سفید رنگ کا ہونا ضروری نہیں۔ (۲۵)

جمہور کی دلیل یہ ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے عبد یا امہ کا فیصلہ فرما کر اس کو مطلق چھوڑا ہے، اس میں رنگ کا ذکر نہیں فرمایا، باوجودیکہ اس وقت اہل عرب کے غلاموں اور باندیوں میں سیاہ رنگ غالب تھا، اگر سفید رنگ ضروری ہوتا تو آپ اس کو ضرور ذکر فرماتے، لہٰذا معلوم ہوا کہ رنگ کی کوئی قید نہیں ہے۔

نیز "غُرة" ایک ایسا حیوان ہے، جو جنین کی دیت میں واجب ہوتا ہے، لہٰذا اونٹ کی طرح اس میں بھی رنگ کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ (۲۶)

اہل لغت نے کہا ہے کہ "غرة" اہل عرب کے ہاں سب سے عمدہ و نفیس چیز کو کہا جاتا ہے۔ یہاں "غرة" کا اطلاق انسان پر اس لیے کیا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اسے احسن تقویم یعنی بہترین پیکر اور خوبصورت ساخت میں پیدا کیا ہے۔ (۲۷)

اس سے ابو عمرو بن علاء رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل کا جواب بھی ہو جاتا ہے کہ "غرة" سے مطلقاً انسان یعنی عبد یا امہ مراد ہے، سفید غلام یا باندی کا ہونا ضروری نہیں۔

---

(۲٤) المغني لابن قُدامة، كتاب الديات، دية الجنين: ۸/۳۱۸، رقم المسئلة: ٦٨٤٤

(۲٥) شرح النووي على الصحيح لمسلم، كتاب القسامة والمحاربين و القصاص والديات، باب دية الجنين ووجوب الدية ......: ۱۱/۱۷٦

(۲٦) دیکھئے، المغني لابن قُدامة، كتاب الديات، دية الجنين: ۸/۳۱۸، رقم المسئلة: ٦٨٤٤

(۲۷) شرح النووي على الصحيح لمسلم، كتاب القسامة و المحاربين والقصاص والديات، باب دية الجنين ووجوب الدية ......: ۱۱/۱۷٦

جنین کی دیت

قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ جنین میں کوئی چیز بھی واجب نہ ہو، کیوں کہ اس میں حیات متیقن نہیں ہوتی، لیکن حدیث باب کی بنا پر استحساناً اسے جائز قرار دیا گیا ہے۔ حدیث باب چوں کہ مطلق ہے، اس میں مذکر و مؤنث کی قید نہیں، لہٰذا دونوں کی دیت ایک ہی ہوگی، اس طرح جنین میں کبھی مذکر و مؤنث کی پہچان نہیں ہوتی، لہٰذا آسانی کے لئے ایک مقدار متعین کردی گئی ہے۔(۲۸)

علامہ نووی رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے، جنین مذکر ہو یا مؤنث، اس کے اعضاء کامل ہوں یا ناقص، یا وہ گوشت کا ایسا ٹکڑا ہو جس میں خلقت متصور ہوسکتی ہو تو اس کی دیت غرہ ہوگی۔ چناں چہ شرح مسلم میں وہ فرماتے ہیں:

"واتفق العلماء على أن دية الجنين هي الغرة، سواء كان الجنين ذكراً أو أنثى، قال العلماء: "إنما كان كذلك؛ لأنه قد يخفى، فيكثر فيه النزاع، فضبطه الشرع بضابطة يقطع النزاع، وسواء كان خلقه كامل الأعضاء أم ناقصها، أو كان مضغة تصور فيها خلق آدمي، ففي كل ذلك الغرة بالإجماع."(۲۹)

یعنی: "علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ جنین کی دیت غرہ ہے، چاہے جنین مذکر ہو یا مؤنث۔ علماء کہتے ہیں یہ حکم اس لئے ہے کہ کبھی اس میں خفا ہوتا ہے اور نزاع زیادہ ہوسکتا ہے، لہٰذا شریعت نے ایک ایسا ضابطہ مقرر کیا، جو نزاع کو ختم کردے، چاہے خلقت کے اعتبار سے جنین کے اعضاء کامل ہوں یا ناقص، یا وہ گوشت کا ایسا لوتھڑا ہو جس میں انسانی خلقت کا تصور کیا جاسکتا ہو، تو ان تمام صورتوں میں بالاجماع غرہ واجب ہوگا۔"

نیز اس پر بھی علماء کا اتفاق ہے کہ وہ غرہ مرد کی دیت کا بیسواں حصہ اور عورت کی دیت کا دسواں حصہ

(۲۸) مرقاۃ المفاتیح: ۴۰/۷

(۲۹) دیکھئے، شرح النووي على الصحيح لمسلم، كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب دية الجنين ووجوب الدية في قتل الخطأ وشبه العمد على عاقلة الجاني: ۱۷۶/۱۱

ہوگا۔(۳۰) تاہم اس سے غرہ کی قیمت پر اثر نہیں پڑے گا، کیوں کہ عورت کی دیت مرد کی دیت کا نصف ہے، مرد کی دیت دس ہزار درہم جب کہ عورت کی دیت پانچ ہزار درہم ہے، دونوں اعتبار سے احناف کے نزدیک غرہ کی قیمت پانچ سو درہم ہوگی۔(۳۱)

یہ تفصیل اس وقت ہے جب بچہ مردہ پیدا ہوا ہو اور اگر بچہ زندہ پیدا ہو کر پھر مر جائے تو پوری دیت واجب ہوگی۔ مذکر ہونے کی صورت میں مرد کی دیت اور مونث ہونے کی صورت میں عورت والی دیت واجب ہوگی، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے اور اس میں قتل عمد و خطا برابر ہے۔(۳۲)

غرہ کی قیمت

فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ "غرہ" کی قیمت مرد کی دیت کا بیسواں حصہ ہے اور یہ پانچ اونٹ بنتے ہیں۔ امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام شافعی، امام احمد بن حنبل، امام شعبی، ابراہیم نخعی، اسحاق بن راہویہ اور ربیعۃ الرائے رحمہم اللہ ان سب حضرات کا یہی مذہب ہے اور یہی حضرت عمر اور حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہما سے نقل کیا گیا ہے۔(۳۳)

صاحب ہدایہ نے اس سلسلے میں ایک روایت سے استدلال کیا ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"غرة عبد أو أمة أو خمسمأة" (٣٤) یعنی "غرہ" غلام، باندی یا پانچ سو درہم ہے۔"

(۳۰) دیکھئے، شرح النووي على الصحيح لمسلم، كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب دية الجنين ووجوب الدية في قتل الخطأ وشبه العمد على عاقلة الجاني: ١٧٦/١١

(۳۱) دیکھئے، مرقاة المفاتيح: ٤٠/٧

(۳۲) دیکھئے، شرح النووي على الصحيح لمسلم، كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب دية الجنين ووجوب الدية ......: ١٧٦/١١، مرقاة المفاتيح: ٤٠/٧

(۳۳) المغني لابن قدامة، كتاب الديات: ٣١٩/٨، نیز دیکھئے، بداية المجتهد، كتاب الديات، دية الجنين: ٦٩/٦، ٧٠، البيان في مذهب الإمام الشافعي، كتاب الديات، باب في دية الجنين: ٢٢٥/٧، حاشية ابن عابدين، كتاب الديات، فصل في الجنين: ٤١٦/٥، ٤١٧

(٣٤) الهداية، كتاب الديات، فصل في الجنين: ٥٩٢/٤

درہم کے اعتبار سے دیت چوں کہ دس ہزار ہے، لہٰذا پانچ سو درہم دیت کا بیسواں حصہ ہوگا۔

یہ روایت درحقیقت معجم طبرانی کی ہے اور حضرت ابوالملیح ہذلی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے والد حضرت اسامہ بن عمیر ہذلی رضی اللہ عنہ کے طریق سے نقل کی ہے۔ اس کے مکمل الفاظ یہ ہیں:

"فيه غرة عبد أو أمة، أو خمسماة، أو فرس، أو عشرون ومأة شاة." (۳۵)

یعنی: "اس میں غرہ یعنی غلام، باندی، پانچ سو درہم، گھوڑا یا ایک سو بیس بکریاں ہیں۔"

اس روایت کی سند میں منہال بن خلیفہ راوی ہیں۔ امام ابوحاتم رحمۃ اللہ علیہ نے ان کی توثیق کی ہے جب کہ محدثین کی ایک جماعت نے ان کی تضعیف بھی کی ہے، البتہ باقی تمام راوی ثقہ ہیں۔ (۳۶)

فرس کے حوالے سے ماقبل میں یہ بات گزر چکی ہے کہ یہ درحقیقت امام طاوس رحمۃ اللہ علیہ کی طرف سے "غرہ" کی تفسیر ہے، لیکن راویوں کو وہم ہوا اور انہوں نے اسے حدیث کا حصہ سمجھتے ہوئے حدیث میں اس کا اضافہ کر دیا ہے۔ جب کہ ایک سو بیس بکریوں کا ذکر تقویم پر محمول ہے کہ اس وقت اتنی بکریوں کی قیمت پانچ سو درہم ہوگی۔ (۳۷)

ایک اشکال کا جواب

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے "المطالب العالیۃ" میں ابوالملیح ہذلی عن ابیہ کے طریق سے یہی روایت نقل کی ہے اور اس میں بیس اونٹوں کا ذکر ہے۔ چناں چہ روایت کے الفاظ ہیں:

"غرة، عبد، أو أمة، أو عشرون من الإبل، أو مأة شاة" (۳۸) یعنی: "غرہ غلام، باندی، بیس اونٹ یا سو بکریاں ہیں۔"

(۳۵) المعجم الكبير للطبراني، باب الألف، أسامة بن عمير الهذلي بن عامر......، باب الدية: ۱/۱۹۳، رقم: ۵۱۴، مجمع الزوائد، كتاب الديات، باب الديات في الأعضاء وغيرها: ۶/۳۰۰

(۳۶) "والمنهال بن خليفة وثقه أبوحاتم وضعفه جماعة، وبقية رجاله ثقات". مجمع الزوائد للهيثمي، كتاب الديات، باب الديات في الأعضاء وغيرها: ۶/۳۰۰

(۳۷) تكملة فتح الملهم، كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب دية الجنين......: ۲/۲۲۳

(۳۸) المطالب العالية، كتاب الديات: ۲/۱۳۱، رقم الحديث: ۱۸۵۵

فتح الباری میں حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے اسی روایت کو نقل کرتے ہوئے بیس کی بجائے دس اونٹوں کا ذکر کیا ہے۔(۳۹)

بہر حال اونٹ دس ہوں یا بیس وہ دیت کا بیسواں حصہ نہیں ہیں، دس اونٹ دسواں اور بیس اونٹ پانچواں حصہ بنتے ہیں جب کہ غرہ دیت کا بیسواں حصہ ہوتا ہے اور وہ پانچ اونٹ بنتے ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ فقہاء نے اس روایت کو شذوذ کی وجہ سے ترک کر دیا ہے، کیونکہ جیسا کہ ماقبل میں گزر چکا ہے کہ حضرت ابوملیح ہذلی عن ابیہ کے طریق سے اسی روایت میں پانچ سو درہم کا ذکر ہے اور یہ اس بات کی دلیل ہے کہ غرہ کی قیمت دیت کا بیسواں حصہ ہے۔

اس کی تائید حضرت زید بن اسلم سے مروی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اثر سے بھی ہوتی ہے، جس کے الفاظ ہیں:

"أن عمر قوّم الغرة خمسين ديناراً."(٤٠) یعنی "حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے غرہ کی قیمت پچاس دینار مقرر کی۔"

اسی طرح سنن ابوداود میں حضرت ابراہیم نخعی رحمۃ اللہ علیہ کا اثر نقل کیا گیا ہے کہ انہوں نے فرمایا:

"الغرة خمسمأة، يعني درهماً، قال: قال ربيعة بن أبي عبد الرحمٰن: هي خمسون ديناراً."(٤١)

یعنی "غرہ پانچ سو درہم ہے اور انہوں نے فرمایا کہ ربیعہ بن ابی عبدالرحمٰن نے کہا ہے کہ یہ پچاس دینار ہیں۔"

ان دونوں آثار میں پچاس دینار کا ذکر ہے اور سونے کے اعتبار سے دیت کی مقدار ہزار دینار ہیں، اس طرح پچاس دینار دیت کا بیسواں حصہ ہوگا۔

اس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ فقہاء نے "خمسماۃ" سے دیت کا بیسواں حصہ سمجھا ہے اور اس پر ایک

---

(۳۹) دیکھئے، فتح الباري، كتاب الديات، باب جنين المرأة: ۱۲/ ۳۱۰.

(٤٠) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه، كتاب الديات، باب في قيمة الغرة: ما هي؟: ١٤/ ١٤٧، رقم: ٢٧٨٥٢.

(٤١) أخرجه أبوداود في سننه، كتاب الديات، باب دية الجنين، رقم: ٤٥٨٠.

قسم کا اجماع منعقد ہو گیا ہے، لہذا دس یا بیس اونٹوں والی روایت شذوذ کی وجہ سے متروک ہے اور وہ حضرت ابوملیح ہذلی رضی اللہ عنہ کی معجم طبرانی والی روایت کے معارض نہیں ہو سکتی۔

نیز اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ جنین کی اصل دیت پانچ سو درہم ہو اور بیس اونٹ اس وقت قیمت کے اعتبار سے پانچ سو درہم کے برابر ہوں، لہذا بعض روایتوں میں بیس اونٹوں کو ذکر کر دیا گیا ہو، اس طرح دونوں قسم کی روایتوں میں تطبیق ہو جاتی ہے اور تعارض باقی نہیں رہتا۔(۴۲)

ثُمَّ إِنَّ الْمَرْأَةَ الَّتِي قُضِيَ عَلَيْهَا بِالْغُرَّةِ تُوُفِّيَتْ

"قضي" مجہول کا صیغہ ہے اور "حكم عليها" کے معنی میں ہے کہ جس عورت کے خلاف فیصلہ دیا گیا تھا اس کا انتقال ہو گیا۔ ایک نسخے میں معروف کا صیغہ بھی نقل کیا گیا ہے۔ اس صورت میں معنی ہوں گے کہ جس خاتون کے خلاف حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فیصلہ دیا تھا، اس کا انتقال ہو گیا۔(۴۳)

ایک اشکال کا جواب

اس حدیث سے بظاہر معلوم ہو رہا ہے کہ جنایت کرنے والی خاتون انتقال کر گئی، جب کہ حقیقت اس کے خلاف ہے کہ انتقال اس حاملہ عورت کا ہوا تھا جسے مارا گیا تھا اور ساتھ ساتھ اس کا بچہ بھی ضائع ہو گیا، جیسا کہ آئندہ روایت میں اس کی تصریح موجود ہے۔ اس طرح ان دونوں روایتوں میں بظاہر تعارض واقع ہو رہا ہے۔

شارحین حدیث کی طرف سے اس کے متعدد جوابات دیے گئے ہیں:

۱- امام نووی رحمۃ اللہ علیہ نے شرح مسلم میں کہا ہے کہ اس حدیث میں "عليها"، "لها" کے معنی میں ہے کہ جس عورت کے حق میں فیصلہ کیا گیا تھا، اس کا انتقال ہو گیا، اس طرح دونوں روایتوں میں تعارض باقی نہیں رہتا۔(۴۴)

---

(٤٢) تكملة فتح الملهم، كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب دية الجنين......: ٢/٢٢٤

(٤٣) مرقاة المفاتيح: ٧/٤٠

(٤٤) دیکھئے، شرح النووي، كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب دية الجنين......: ١١/١٧٧

علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ اس کی نظیر قرآن مجید میں بھی موجود ہے؛ چناں چہ دوسرے پارے میں امت مسلمہ کی فضیلت بیان کرتے ہوئے ارشاد ہے:

﴿وكذلك جعلناكم أمةً وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً﴾ (٤٥)

یعنی ''اور اسی طرح ہم نے تمہیں معتدل امت بنایا تا کہ تم لوگوں پر گواہ رہو اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تمہارے لئے گواہی دیں۔''

اس آیت میں ''علیکم'' لکم کے معنی میں ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم قیامت کے دن تمہارے حق میں گواہی دیں گے۔(۴۶)

''علی'' کو ''لام'' کی جگہ اس لیے استعمال کیا جاتا ہے کہ یہ حفظ ورقابت کے معنی کو متضمن ہے اور یہاں حدیث میں ''قضى عليها بالغرة'' کے معنی ہوں گے کہ ''فحفظ عليها حقها قاضياً لها بالغرة.'' (٤٧)

اس صورت میں ''بأن ميراثها لبنيها وزوجها'' کی ضمائر ''مجني عليها'' کی طرف اور ''علی عصبتها'' کی ضمیر ''جانیہ عورت'' کی طرف راجع ہوگی۔(۴۸)

۲-ابن قدامہ حنبلی رحمۃ اللہ علیہ نے ''المغنی'' میں ایک روایت نقل کی ہے، جس میں تصریح ہے کہ قتل کرنے کے بعد خود جنایت کرنے والی خاتون کا بھی انتقال ہوگیا تھا۔(۴۹)

اس صورت میں پھر مذکورہ تاویل کی ضرورت باقی نہیں رہے گی۔

۳-مولانا یحییٰ کاندھلوی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ یہاں جنایت کرنے والی خاتون کا اسی وقت فوری طور پر مرنا مراد نہیں ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ جب بعد میں اس کا انتقال ہوا تو اس کے عصبات چوں کہ

(٤٥) البقرة، رقم الآية: ١٤٣

(٤٦) شرح الطيبي: ٧/٧٠، مرقاة المفاتيح: ٧/٤١، ٤٢

(٤٧) شرح الطيبي: ٧/٧٠، نیز دیکھئے، لمعات التنقيح: ٦/٣٠٢

(٤٨) لمعات التنقيح: ٦/٣٠٢

(٤٩) دیکھئے، المغني لابن قدامة، كتاب الديات: ٨/٣٠٦

دیت ادا کر چکے تھے لہٰذا انہوں نے میراث کا مطالبہ کیا تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے سابقہ واقعے کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اگرچہ دیت عاقلہ پر تھی لیکن میراث معروف ورثاء یعنی شوہر اور بیٹوں کے لئے ہے۔ ''واؤ'' یہاں مطلق جمع کے لئے ہے۔(۵۰)

اس آخری تاویل کی صورت میں دونوں حدیثوں میں مذکور دو الگ الگ واقعے ہوں گے اور اسی کو ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ نے مختار قرار دیا ہے۔(۵۱)

آخری ان دونوں صورتوں میں "بأن ميراثها لبنيها وزوجها والعقل على عصبتها" کی ضمائر صرف جانیہ کی طرف راجع ہوں گی۔

وَالْعَقْلَ عَلَى عَصَبَتِهَا

''العقل'' لغت میں روکنے کو کہا جاتا ہے اور "عقل البعير" اونٹ کی کلائی کو عضد (مونڈھے اور کہنی کے درمیانی حصہ) کے ساتھ ملا کر باندھنے کو کہتے ہیں۔

اصطلاح میں ''عقل'' دیت کو کہا جاتا ہے، کیوں کہ ابتداء میں دیت کے اونٹ کو جمع کر کے اولیائے مقتول کے دروازے پر باندھ دیے جاتے تھے، بعد میں اس کا اطلاق ہر دیت پر ہونے لگا۔(۵۲)

اس کی مزید وضاحت کتاب القصاص میں حضرت ابو جحیفہ رضی اللہ عنہ کی روایت کے تحت گزر چکی ہے۔ وہاں ملاحظہ کر لی جائے۔

''عصبہ'' سے عاقلہ مراد ہیں (۵۳) اور ان کی تعیین سے متعلق تفصیل آئندہ روایت میں آرہی ہے۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔

---

(۵۰) دیکھئے، بذل المجهود شرح سنن أبي داود، كتاب الديات، باب دية الجنين: ۱۲/۶۸۱

(۵۱) مرقاة المفاتيح: ۷/۴۲، نیز دیکھئے، لمعات التنقيح: ۶/۳۰۳، ۳۰۴

(۵۲) دیکھئے، معجم مقاييس اللغة: ۴/۷۰، المعجم الوسيط، تحت مادة: عقل، ص: ۶۱۶

(۵۳) مرقاة المفاتيح: ۷/۴۰

٣٤٨٨ - (٣) وَعَنْهُ (أَبِيْ هُرَيْرَةَ) رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ، قَالَ: اقْتَتَلَتِ امْرَأَتَانِ مِنْ هُذَيْلٍ فَرَمَتْ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى بِحَجَرٍ، فَقَتَلَتْهَا وَمَا فِي بَطْنِهَا، فَقَضَى رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّ دِيَةَ جَنِيْنِهَا غُرَّةٌ: عَبْدٌ أَوْ وَلِيْدَةٌ، وَقَضَى بِدِيَةِ الْمَرْأَةِ عَلَى عَاقِلَتِهَا، وَوَرَّثَهَا وَلَدَهَا وَمَنْ مَعَهُمْ. مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ.

ترجمہ: ”حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے، وہ فرماتے ہیں کہ قبیلہ ہذیل کی دو عورتیں آپس میں لڑ پڑیں اور ایک نے دوسری کو پتھر مارا اور اسے اور اس کے پیٹ کے بچے کو مار ڈالا، چناں چہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فیصلہ فرمایا کہ اس کے بچے کی دیت غرہ یعنی غلام یا باندی ہے اور آپ نے عورت کی دیت (قاتلہ) کے عصبہ پر لازم کی اور دیت کا وارث مقتولہ کے بیٹے اور ان لوگوں کو بنایا جو اس کے ساتھ (میراث میں شریک) تھے۔“

اقْتَتَلَتِ امْرَأَتَانِ مِنْ هُذَيْلٍ

یہ دونوں خواتین سوکنیں تھیں اور ان کے شوہر کا نام حمل بن مالک بن نابغہ رضی اللہ عنہ ہے، جیسا کہ پچھلی روایت میں گزر چکا ہے۔

(٣٤٨٨) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الديات، باب جنين المرأة، وأن العقل على الوالد وعصبة الوالد، لا على الولد، رقم: ٦٩١٠، ومسلم في صحيحه، كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب دية الجنين، ووجوب الدية في قتل الخطأ وشبه العمد على عاقلة الجاني، رقم: ٤٣٨٩-٤٣٩٢، وابوداود في سننه، كتاب الديات، باب دية الجنين، رقم: ٤٥٧٦، والنسائي في سننه، كتاب القسامة والقود والديات، باب دية الجنين، رقم: ٤٨٢٢-٤٨٢٣، والدارمي في سننه، كتاب الديات، باب دية الخطأ على من هي؟: ٢/٢٥٨، رقم: ٢٣٨٢، ومالك في موطئه، كتاب العقول، عقل الجنين، ص: ٦٧٠، وأحمد في مسند: ٢/٥٣٥

فَرَمَتْ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى بِحَجَرٍ

حدیث باب سے معلوم ہوتا ہے کہ قتل بالحجر یعنی قتل بالمثقل قتل عمد نہیں ہے اور اس میں قصاص واجب نہیں ہوتا، بلکہ یہ شبہ عمد کے قبیل سے ہے جس میں دیت واجب ہوتی ہے، جیسا کہ اس واقعہ میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے عاقلہ پر دیت کا فیصلہ فرمایا ہے۔ یہی امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب ہے۔

صاحبین اور جمہور حضرات کے نزدیک قتل بالمثقل موجب قصاص ہے اور یہاں حدیث میں انہوں نے حجر کو حجر صغیر پر محمول کیا ہے، جس سے عموماً قتل کا قصد نہیں کیا جاتا۔ جب قتل ایسے حجر صغیر کے ساتھ ہو جس سے قتل کا قصد نہ کیا جاتا ہو تو پھر ان حضرات کے نزدیک بھی قصاص واجب نہیں ہوتا، صرف دیت واجب ہوتی ہے۔(۱)

اس مسئلے پر دلائل کی روشنی میں تفصیلی گفتگو کتاب القصاص کے تحت گزر چکی ہے۔

وَقَضَى بِدِيَةِ الْمَرْأَةِ عَلَى عَاقِلَتِهَا

قتل خطأ اور شبہ عمد کی دیت عاقلہ پر ہے اور اس سلسلے میں حدیث باب سے استدلال کیا گیا ہے۔ البتہ عاقلہ کی تعیین میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

عاقلہ کی تعیین میں فقہاء کا اختلاف

امام شافعی اور امام احمد بن حنبل رحمہما اللہ کے نزدیک عاقلہ قاتل کے عصبہ ہیں اور دیت ادا کرنا ان پر واجب ہوگا، چاہے وہ فی الحال وارث ہوں یا نہ ہو۔(۲)

امام ابوحنیفہ اور امام مالک رحمہما اللہ کے نزدیک جو لوگ مصائب ومشکلات میں آدمی کے معاون ومددگار ہوتے ہیں وہی اس کے عاقلہ ہوں گے اور دیت ادا کرنا ان پر لازم ہوگا۔(۳)

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں معاون ومددگار چوں کہ قبیلہ ہوا کرتا تھا لہٰذا آپ نے قبیلے کے

(۱) دیکھئے، مرقاة المفاتيح: ۴۲/۷، لمعات التنقيح: ۳۰۲/۶

(۲) دیکھئے، المغني لابن قدامة، كتاب الديات: ۳۰۷/۸، رقم المسئلة: ۶۸۲۰، البيان في مذهب الإمام الشافعي، كتاب الديات، باب العاقلة وما تحمله من الديات: ۵۹۹/۱۱

(۳) دیکھئے، الهداية، كتاب المعاقل: ۶۳۱/۴، الذخيرة في فروع المالكية، كتاب الجراح: ۱۰۹/۱۰،

لوگوں کو عاقلہ قرار دیا ہے، جب کہ بعد ازاں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جب دیوانؐ کا نظام وضع کیا تو رواج اور عرف کے تبدیل ہونے کی وجہ سے کہ اب مصائب ومشکلات میں اہل دیوان کو معاون سمجھا جانے لگا اور تناصر ان کے ساتھ ہوتا تھا تو آپ نے عصبہ کے بجائے اہل دیوان کو عاقلہ قرار دیا۔

بہر حال ان حضرات کے نزدیک عاقلہ کا دارومدار تناصر پر ہے اور عرف میں تبدیلی کی وجہ سے اس میں تبدیلی آسکتی ہے، جب کہ شوافع اور حنابلہ کے ہاں عاقلہ عصبہ ہیں اور عرف ورواج کی وجہ سے اس میں تبدیلی نہیں ہوسکتی اور دور نبوی کی طرح ہر دور میں یہی عاقلہ ہوں گے۔(۴)

شوافع اور حنابلہ کے دلائل

۱-ان حضرات کا استدلال حدیث باب سے ہے کہ اس میں "عصبہ" کو عاقلہ قرار دیا گیا ہے، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں اسی پر عمل رہا ہے، عہد نبوی کے بعد نسخ چوں کہ ممکن نہیں، لہٰذا اس حدیث کو حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے فیصلے کی وجہ سے منسوخ قرار نہیں دیا جاسکتا اور ہمیشہ کے لئے اسی پر عمل کیا جائے گا۔(۵)

۲-ان حضرات کی ایک اور دلیل حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک خط میں لکھا کہ ہر بطن کی دیت اسی پر ہے۔ چناں چہ روایت کے الفاظ ہیں:

"كتب رسول الله صلى الله عليه وسلم على كل بطن عقولَه، ثم كتب أنه لايحل أن يتوالى مولىً رجل مسلم بغير إذنه."(٦)

---

(٤) دیکھئے، الهداية، كتاب المعاقل: ٦٣١/٤، بدائع الصنائع، كتاب الجنايات: ٣١٤/١٠، ٣١٥، إعلاء السنن، كتاب الجنايات، باب في تعيين مصداق العاقلة: ٢٧٧/١٨، ٢٧٨

(٥) دیکھئے، الهداية، كتاب المعاقل: ٦٣١/٤

(٦) أخرجه مسلم في صحيحه، باب تحريم تولي العتيق غير مواليه، رقم: ١٥٠٧، والنسائي في سننه، كتاب القسامة والقود والديات، صفة شبه العمد......، رقم: ٤٨٢٩، وأحمد في مسنده، مسند جابر بن عبدالله رضي الله عنه: ٣٢١/٣، رقم: ١٤٤٨٥، وأبو يعلى في مسنده، مسند جابر: ١٦٠/٤، رقم: ٢٢٢٨

اس حدیث میں ولاء سے ولاء عتاقہ نہیں بلکہ ولاء موالاۃ مراد ہے، کیوں کہ ولاء عتاقہ کو مولیٰ کے علاوہ کسی اور کی طرف منتقل کرنا بالاتفاق جائز نہیں، چناں چہ ایک حدیث میں آتا ہے کہ "الولاء لحمة كلحمة النسب" ولاء نسبی رشتے کی طرح =

یعنی ''حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر بطن کی دیت اسی پر لازم کی، پھر آپ نے لکھا کہ مسلمان آدمی کے آزاد کردہ غلام کی اپنے معتق کی اجازت کے بغیر کسی سے موالاۃ جائز نہیں۔''

حنفیہ اور مالکیہ کے دلائل

ان حضرات کا استدلال حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے عمل سے ہے کہ آپ نے اپنے دور خلافت میں اہل دیوان کو عاقلہ قرار دیا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے دور میں تناصر دیوان کے ذریعے ہوا کرتا تھا۔ چناں چہ ''کتاب الآثار'' کی ایک روایت کے الفاظ ہیں:

"عن عمر بن خطاب رضي الله عنه، أنه فرض الدية على أهل الورِق عشرة آلاف درهم، وعلى أهل الذهب ألف دينار......، وكل ذلك على أهل الديوان......"(۷)

یعنی ''حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ آپ نے چاندی والوں پر دس ہزار درہم اور سونے والوں پر ہزار دینار دیت مقرر کی اور یہ پوری دیت اہل دیوان پر تھی۔''

اسی طرح مصنف ابن ابی شیبہ کی ایک روایت کے الفاظ ہیں:

"عن الحكم قال: عمر أول من جعل الدية عشرة عشرة في أعطيات المقاتلة دون الناس." (۸)

یعنی ''حضرت حکم رحمۃ اللہ علیہ سے روایت ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ وہ پہلے

= ایک رشتہ ہے۔ اس حدیث سے موالاۃ کا جواز بھی معلوم ہو رہا ہے اور آپ نے اسے سابقہ مولیٰ کی اجازت کے بغیر مکروہ قرار دیا ہے۔ (دیکھیے، إعلاء السنن: ۱۸/۲۸۳)

(۷) كتاب الآثار لأبي يوسف، باب الديات: ۲۲۱/۱، رقم: ۹۸۰، رواه أبو يوسف عن أبي حنيفة، عمن حدثه، (هو الهيثم بن أبي الهيثم، صرح به محمد في "الحجة" و"الآثار") عن عامر......

(۸) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه، كتاب الديات، العقل على من هو؟: ۱۵۴/۱۴، رقم: ۲۷۸۹۳، وكتاب الأوائل، باب أول ما فعل ومن فعله: ۵۰۵/۱۹

آدمی ہیں جنہوں نے دوسرے لوگوں کو چھوڑ کر مجاہدین کے عطایا میں سے دس دس درہم دیت مقرر کی۔"

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا یہ فیصلہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی موجودگی میں تھا اور صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم میں سے کسی نے بھی آپ کے اس فیصلے پر نکیر نہیں فرمائی، لہٰذا اس طرح اس فیصلے پر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہوجاتا ہے اور یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے اس حکم کو "نصرت" کی علت کے ساتھ معلول سمجھا ہے۔

چناں چہ جب تناصر قبیلے اور خاندان سے دیوان کی طرف منتقل ہوگیا تو عاقلہ کا حکم بھی خود بخود تبدیل ہوجائے گا کہ وہ اہل قبیلہ کی بجائے اہل دیوان قرار پائیں گے، اور ہمیشہ تناصر کے تبدیل ہونے سے حکم تبدیل ہوتا رہے گا۔(۹)

شوافع اور حنابلہ کے دلائل کا جواب

ان حضرات کے دلائل کا جواب یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے واقعی قبیلے اور عصبات پر دیت کا فیصلہ فرمایا تھا، لیکن آپ کا یہ فیصلہ ابدی حکم نہیں تھا کہ عاقلہ تبدیل ہی نہیں ہوں گے بلکہ اس کا مدار بھی تناصر پر تھا اور اس تناصر کی مختلف صورتیں ہوا کرتی تھیں، مثلاً قرابت، حلف، ولاء وغیرہ۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے دور میں جب دیوان کا نظام وضع ہوا اور تناصر دیوان کی طرف منتقل ہوا تو آپ نے اہل دیوان کو عاقلہ قرار دیا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا یہ فیصلہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلے کے منافی نہیں بلکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلے کی تقریر ہے اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی اسے تصدیق حاصل ہے، لہٰذا ہر دور میں تناصر کے تبدیل ہونے سے عاقلہ کا حکم بھی تبدیل ہوتا رہے گا۔(۱۰)

(۹) دیکھئے، الهداية، كتاب المعاقل: ٦٣١/٤، بدائع الصنائع، كتاب الجنايات: ٣١٤/١٠، ٣١٥۔

(۱۰) دیکھئے، الهداية، كتاب المعاقل: ٦٣١/٤، بدائع الصنائع، كتاب الجنايات: ٣١٤/١٠، ٣١٥، إعلاء السنن، كتاب الجنايات، باب في تعيين مصداق العاقلة: ٢٧٨/١٨

بعض اعتراضات کا جواب

۱- علامہ ابن حزم ظاہری رحمۃ اللہ علیہ نے اعتراض کرتے ہوئے کہا ہے کہ حنفیہ اور مالکیہ نے اہل دیوان کو عاقلہ قرار دیا ہے اور ان کا یہ دعویٰ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اہل دیوان پر دیت کا فیصلہ فرمایا ہے، حالانکہ یہ بات صحیح نہیں ہے۔

= اگر انسے صحیح تسلیم کرلیا جائے تب بھی اس سے استدلال درست نہیں، کیوں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے قول وفعل کے مقابلے میں کسی کا قول وفعل حجت نہیں ہے اور اللہ تعالیٰ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو اس بات سے اپنی پناہ میں رکھے کہ وہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم سے اعراض کر کے بغیر وحی کے کوئی حکم ایجاد کریں، یقیناً یہ بہت بڑی جرأت کی بات ہے۔(دیکھیے، المحلی: ۱۰/۳۵۶)

اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے متعلق ہماری بھی یہی دعا ہے اور اللہ تعالیٰ نے انہیں اس سے محفوظ بھی رکھا ہے کہ وہ حکم نبوی کے مقابلے میں کوئی حکم ایجاد کریں۔ یہ کس نے کہا ہے کہ انہوں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلے سے اعراض کر کے اپنی طرف سے کوئی نیا حکم ایجاد کیا، انہوں نے تو صرف آپ کے قول کی تفسیر اور اس کا مطلب بیان کیا ہے اور اس میں وہ متفرد بھی نہیں ہیں بلکہ دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم نے بھی آپ کے اس فیصلے کی موافقت کی اور اس پر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہوگیا۔ ظاہر ہے کہ اجماع کے حجت ہونے میں نزاع نہیں ہے۔

اسی طرح حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال وافعال کی تشریح صحابہ رضی اللہ عنہم کے قول وفعل سے کرنے ہی میں خیر ہے، کیوں کہ صحابہ رضی اللہ عنہم آپ سے زیادہ واقف، مقاصد شریعت کو زیادہ جاننے والے اور آپ کے کلام کے معانی کو سب سے زیادہ سمجھنے والے تھے۔ لہٰذا ان کی تفسیر وتشریح کسی اور کی تفسیر وتشریح کے مقابلے میں بہر حال اولیٰ ہوگی۔(إعلاء السنن: ۱۸/۲۷۹)

۲۔ بعض آثار سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے بھی اہل دیوان کی بجائے عصبہ پر دیت مقرر کی ہے، چناں چہ ایک عورت کا بچہ ساقط ہوگیا اور اس کی دیت حضرت عمر رضی اللہ عنہ پر لازم ہوئی تو آپ نے اس کی دیت سے متعلق حضرت علی رضی اللہ عنہ کو مخاطب کرتے ہوئے فرمایا کہ ”میں تمہیں قسم دیتا ہوں کہ تم دیت کو ضرور اپنے خاندان پر تقسیم کروگے، راوی نے کہا ہے حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اسے قریش پر تقسیم کیا۔“ چناں چہ سنن بیہقی میں ایک روایت کے الفاظ ہیں:

”ویذكر عن الحسن أنّ عمر قال لعلي رضي الله عنهما في جناية جناها عمر رضي الله عنه: عزمت عليك لما قسمت الدية على بني أبيك، قال فقسمها على قريش.“ (السنن الكبرى للبيهقي، كتاب الديات، باب من العاقلة التي تغرم: ۸/۱۸۷، رقم الحديث: ۱۶۳۷۷)

ایک اور روایت میں یہ واقعہ نسبتاً وضاحت کے ساتھ منقول ہے اور اس کے الفاظ ہیں:

”قال الشافعي رضي الله عنه: وبلغنا أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أرسل إلى امرأة ففزعت فأجهضت ذا بطنها، فاستشار عليًا رضي الله عنه فأشار عليه أن ...... =

دورِ حاضر میں عاقلہ کی تعیین

دورِ حاضر میں تعاون وتناصر مختلف گروہوں، جماعتوں اور پارٹیوں کے ذریعے ہوتا ہے اور انہی کی پشت پناہی کی وجہ سے بسا اوقات آدمی جرائم کا ارتکاب کرلیتا ہے، لہٰذا عاقلہ بھی اس طرح کی پارٹیاں اور گروہ قرار پائیں گے اور قتل خطاء اور شبہ عمد کی دیت متعلقہ پارٹیوں سے لی جائے گی، مثلاً سیاسی کارکن اور ٹریڈ یونین میں شامل مزدور کی جنایت کی دیت سیاسی پارٹی اور یونین سے وصول کی جائے گی۔(۱۱)

= يديه، فأمر عمر عليًا رضي الله عنهما فقال: عزمت عليك لتقسمنها على قومك."
(السنن الكبرى للبيهقي، كتاب الأشربة، باب الشارب يضرب زيادةً على الأربعين......: ۵۵۸/۸، رقم الحديث: ۱۷۵۵۰)

اسی طرح جنگ یمامہ میں سلمہ بن نعیم نے ایک آدمی کو خطأ قتل کیا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اسے فرمایا: "عليك وعلى قومك الدية" یعنی "آپ پر اور آپ کی قوم پر دیت لازم ہے۔" (شرح مشكل الآثار: ۲۴۳/۱۵، رقم: ۵۹۸۶)

مذکورہ اعتراض کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں:

۱- جنگ یمامہ حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کے دور میں پیش آئی تھی اور اس وقت دیوان وضع نہیں ہوا تھا، دیوان کی تیاری حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے دور میں ہوئی، لہٰذا اس واقعے سے اشکال نہیں ہوسکتا۔ جہاں تک جنایت کے دوسرے واقعے کا تعلق ہے تو ممکن ہے کہ وہ بھی دیوان کی تیاری سے پہلے واقع ہوا ہو، اور اس لئے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے وہاں بھی قبیلے پر دیت لازم کرنے کا حکم دیا ہو۔

۲- دوسرا جواب یہ ہے کہ دیوان کی تیاری میں قبیلے کا لحاظ رکھا گیا تھا اور ایک دیوان میں ایک ہی قبیلے کے افراد کے نام مراتب کے اعتبار سے لکھے گئے تھے، چناں چہ قریش کا الگ دیوان تھا اور اس کی ابتدا اہل بیت اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اقرباء سے الأقرب فالأقرب کے اعتبار سے ہوتی تھی حتیٰ کہ قریش میں جہاں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی باری آتی تھی وہیں آپ کا نام لکھا گیا تھا، اسی طرح قبیلۂ خزاعہ، حمیر اور انصار کے الگ دیوان تھے اور ہر آدمی کے اہل دیوان اس کے خاندان اور قبیلے کے لوگ ہوتے تھے۔ لہٰذا قبیلے کے لوگوں پر دیت مقرر کرنا اہلِ دیوان پر دیت کے منافی نہیں اور اس پر اشکال نہیں ہونا چاہیے۔(دیکھئے، إعلاء السنن: ۲۷۹/۱۸)

(۱۱) دیکھئے، تكملة فتح الملهم، كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب دية الجنين ......: ۲۲۵/۲

اگر عاقلہ نہیں ہیں جن سے آدمی کا تعاون وتناصر ہوتا ہو تو پھر احناف کے ہاں دیت بیت المال سے ادا کی جائے گی، اگر بیت المال کا نظام بھی نہیں ہے جیسا کہ آج کل عام ابتلاء ہے تو پھر دیت جانی کے مال سے وصول کی جائے گی۔ چناں چہ علامہ وہبہ زحیلی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

”وبما أن نظام العشيرة قد زال، وبيت المال قد تغير نظامه، واختلف النظام الاجتماعي عما كان عليه في زمن العرب، وفقدت عصبية القبيلة بعضهم لبعض، وصار كل امرئ معتمداً على نفسه دون قبيلته، كما في النظام الحاضر، فإن دية القتل الخطأ أو شبه العمد أصبحت في زماننا هذا واجبة في مال الجاني وحده، وقد نصّ عليه الحنفية.“(۱۲)

یعنی ”چوں کہ قبائلی نظام ختم ہوگیا ہے اور بیت المال کا نظام تبدیل ہوگیا ہے، زمانۂ عرب کا قدیم معاشرتی نظام بھی باقی نہیں رہا اور قبیلے کے لوگوں میں ایک دوسرے کی حمایت ونصرت کا جذبہ بھی مفقود ہوگیا ہے، ہر آدمی قوم وقبیلے کے بجائے اپنی ذات پر بھروسہ کرنے لگا ہے جیسا کہ دور حاضر میں ہے تو قتل خطا اور شبہ عمد کی دیت ہمارے اس دور میں صرف قاتل کے مال میں واجب ہوگی اور اسی کی حنفیہ نے تصریح کی ہے۔“

وَوَرَّثَهَا وَلَدَهَا وَمَنْ مَعَهُمْ

حدیث کے اس جملے میں مؤنث کی پہلی ضمیر دیت اور دوسری ضمیر مقتولہ عورت کی طرف راجع ہے کہ آپ نے مقتولہ عورت کی دیت کا اس کی اولاد کو وارث بنایا۔(۱۳)

ایک قول یہ بھی ہے کہ یہ دونوں ضمیریں قاتلہ عورت کی طرف راجع ہوں کہ آپ نے اس کے انتقال

(۱۲) الفقه الإسلامي وأدلته، الباب الثالث، الفصل الأول، المطلب الثالث: ۵۷۳۲/۷

(۱۳) دیکھیے، مرقاة المفاتيح: ۴۲/۷، لمعات التنقيح: ۳۰۴/۶

کے بعد اس کی اولاد کو اس کا وارث بنایا، لیکن یہ صحیح نہیں اور سہو معلوم ہوتا ہے۔

البتہ اگر "اموال" مضاف کو محذوف مان لیا جائے کہ آپ نے اس کے اموال کا اس کی اولاد کو وارث بنایا تو پھر یہ صحیح ہو سکتا ہے، لیکن یہ تکلف سے خالی نہیں اور اس مقام کے لئے بھی زیادہ مناسب نہیں ہے۔ (۱۴)

"معهم" میں جمع کی ضمیر "ولد" کی طرف راجع ہے اور "ولد" اسم جنس ہے، جس کا اطلاق مفرد و جمع دونوں پر ہوتا ہے۔ اس کی طرف جمع کی ضمیر راجع کر کے یہ بتایا گیا ہے کہ یہاں اس سے جمع مراد ہے، جیسا کہ سابقہ روایت میں "بنين" جمع کا صیغہ ذکر کیا گیا ہے۔

مطلب یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اولاد کے ساتھ دیگر ورثاء کو وارث بنایا اور یہ دوسرا وارث زوج تھا، جیسا کہ سابقہ روایت میں اس کی تصریح موجود ہے۔ (۱۵)

کیا باپ اور بیٹا عاقلہ میں داخل ہیں؟

امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ کی ایک روایت اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب یہ ہے کہ آباء اور ابناء عاقلہ میں داخل نہیں ہیں، عاقلہ میں صرف بھائی، چچا اور ان کی اولاد داخل ہے اور صرف ان پر دیت واجب ہوگی۔ (۱۶)

حنفیہ اور مالکیہ کے ہاں باپ اور بیٹا بھی عاقلہ میں داخل ہیں (۱۷) اور یہی ایک روایت امام احمد بن

---

(۱٤) دیکھئے، مرقاة المفاتيح: ٤٢/٧

(۱٥) دیکھئے، مرقاة المفاتيح: ٤٢/٧، لمعات التنقيح: ٣٠٤/٦، ٣٠٥

(١٦) دیکھئے، المغني لابن قدامة، كتاب الديات: ٢٠٦/٨، رقم المسئلة: ٦٨١٥، روضة الطالبين للنووي، كتاب الديات، الباب الخامس في العاقلة ومن عليه الدية وفي جناية الرقيق: ٢٠٠/٧

(١٧) دیکھئے، المغني لابن قدامة، كتاب الديات: ٣٠٦/٨، الذخيرة في الفروع المالكية، كتاب الجراح، الركن الرابع: في صفة من يحملها: ١٠٩/١٠

احناف سے اس سلسلے میں درحقیقت دو قول نقل کیے گئے ہیں، ایک قول وہی ہے جو اوپر منقول ہے کہ آباء وابناء عاقلہ میں داخل ہیں، جب کہ دوسرا قول یہ ہے کہ آباء وابناء عاقلہ میں داخل نہیں ہیں۔ صاحب ہدایہ اور علامہ شامی رحمہما اللہ کے صنیع سے معلوم ہوتا ہے کہ یہی قول راجح ہے، لیکن "تکملہ فتح القدیر" اور "تقریرات رافعی" میں اس قول کی بیان کردہ علت کو قابل اشکال قرار دیا گیا ہے۔..

حنبل رحمۃ اللہ علیہ سے نقل کی گئی ہے، جسے امام ابوبکر اور شریف ابوجعفر نے اختیار کیا ہے۔(۱۸)

جمہور کے دلائل

متعدد احادیث سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے دیت عصبہ پر مقرر کی ہے۔ بھائیوں کی طرح باپ اور بیٹا بھی عصبہ میں داخل ہیں، بلکہ اقرب العصبات میں سے ہیں، لہٰذا یہ ذمہ داری ان پر بطریق اولیٰ لازم ہوگی۔

اگر دیت کا مدار تناصر کو قرار دیا جائے جیسا کہ حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب ہے تو تعاون وتناصر بھی سب سے زیادہ باپ اور بیٹے کے ذریعے حاصل ہوتا ہے، لہٰذا انہیں اس ذمہ داری سے بری قرار نہیں دیا جاسکتا۔

نیز عصبات پر دیت کی ذمہ داری میراث کی ترتیب کے مطابق الاقرب فالاقرب کے اعتبار سے ہوتی ہے اور باپ وبیٹا عصبات میں میراث کے سب سے زیادہ حق دار ہیں، لہٰذا دیت کو برداشت کرنے کے بھی وہ سب سے زیادہ ذمہ دار ہوں گے۔(۱۹)

= چناں چہ تکملہ فتح القدیر میں شارح کے الفاظ ہیں:

"(قوله: وقيل لا يدخلون، لأن الضم لنفي الحرج حتى لا يصيب كل واحد أكثر من ثلاثة أو أربعة، وهذا المعني إنما يتحقق عنه الكثرة، والآباء والأبناء لا يكثرون) أقول فيه كلام، وهو أن عدم كثرة الآباء مسلم، وأما عدم كثرة الأبناء ككثرة الإخوة فممنوع، كيف وإخوته أبناء أبيه، فإذا جاز أن يكثر أبناء أبيه، فلم لا يجوز أن يكثر أبناء نفسه، فتأمل." (فتح القدير، كتاب المعاقل: ٩/٣٣٠)

اسی طرح علامہ عبدالقادر رافعی رحمۃ اللہ علیہ "تقریرات" میں فرماتے ہیں:

"(قوله: وآباء القاتل، وأبناءه لا يدخلون في العاقلة، وقيل يدخلون) قال الزيلعي: واختلفوا في آباء القاتل وأبنائه، قيل يدخلون لقربهم، وقيل لا يدخلون؛ لأن الضم لدفع الحرج، حتى لا يصيب كل واحد أكثر من أربعة، وهذا المعني إنما يتحقق عندالكثرة، والآباء والأبناء لا يكثرون." ولم يظهر التعليل الثاني، ثم رأيته في تكملة الفتح نظر فيه بأن إخوته أبناء أبيه، وجاز أن يكثروا، فلم لا يجوز أن يكون أبناءه كذلك؟" (تقريرات الرافعي، كتاب المعاقل: ٢/٣٤٠، ٣٤١)

(١٨) المغني لابن قدامة، كتاب الديات: ٨/٣٠٦، الموسوعة الفقهية الكويتية: ٢٩/٢٢٣

علامہ وہبہ زحیلی رحمۃ اللہ علیہ نے اسی کو حنابلہ کی راجح روایت قرار دیا ہے۔ (دیکھئے، الفقه الإسلامي وأدلته: ٧/٥٧٢٩)

(١٩) دیکھئے، المغني لابن قدامة، كتاب الديات: ٨/٣٠٦

شوافع کے دلائل (٨)

۱- ان حضرات کی ایک دلیل حدیث باب ہے کہ اس میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بیٹے کو عاقلہ کے مقابلے میں ذکر کیا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ بیٹا عاقلہ میں داخل نہیں ہے، وگرنہ اسے عاقلہ کے مقابلے میں ذکر نہ کیا جاتا۔(۲۰)

۲- ایک اور دلیل حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی مرفوع روایت ہے اور وہ حدیث باب سے بھی زیادہ واضح ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے عاقلہ پر دیت مقرر کی اور باپ اور بیٹے کو دیت سے بری قرار دیا۔

چناں چہ روایت کے الفاظ ہیں:

"إن امرأتين من هذيل قتلت إحداهما الأخرى، ولكل واحدة منهما زوج وولد، قال: فجعل النبي صلى الله عليه وسلم دية المقتولة على عاقلة القاتلة، وبرأ زوجها وولدها، قال: فقال عاقلة المقتولة: ميراثها لنا؟ قال: فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا، ميراثها لزوجها وولدها."(٢١)

یعنی "قبیلہ ہذیل کی دو عورتوں میں سے ایک نے دوسری کو قتل کر دیا اور ان میں سے ہر ایک کا شوہر اور بیٹا تھا۔ راوی نے کہا ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مقتولہ کی دیت قاتلہ کے عاقلہ پر مقرر کی اور شوہر اور بیٹے کو بری قرار دیا۔ راوی نے کہا ہے کہ مقتولہ کے عاقلہ نے کہا، اس کی میراث ہماری ہے؟ راوی کا بیان ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، نہیں، اس کی میراث اس کے شوہر اور بیٹے کی ہے۔"

شوافع کے دلائل کا جواب

۱- حدیث باب کا جواب یہ ہے کہ بیٹے کو محض عاقلہ کے مقابل میں ذکر کرنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ عاقلہ میں داخل نہیں ہے، خاص کر جب کہ "عاقلتها" کی ضمیر جانیہ اور "ولدها" کی ضمیر مقتولہ کی طرف راجع ہو تو اس صورت میں سرے سے مقابلہ ہی نہیں ہوگا کہ بیٹا مقتولہ کا ہے اور عاقلہ سے قاتلہ کے عاقلہ مراد ہیں۔

(٢٠) تكملة فتح الملهم، كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب دية الجنين......: ٢/٢٥٥

(٢١) أخرجه أبوداود في سننه، كتاب الديات، باب دية الجنين، رقم: ٤٥٧٥

اسی طرح یہاں محض اس بات کا بیان ہے کہ دیت تمام عاقلہ پر واجب ہے اور اس میں وارث وغیر وارث کی تخصیص نہیں، جب کہ میراث ذوی الفروض اور عصبات قریبہ کے لئے ہے۔ اس میں اس بات پر دلالت نہیں ہے کہ بیٹا عصبات میں داخل نہیں ہے۔ (۲۲)

۲-حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی روایت کا جواب یہ ہے کہ علامہ منذری رحمۃ اللہ علیہ نے اسے مجالد بن سعید کی وجہ سے معلل قرار دیا ہے کہ یہ متکلم فیہ راوی ہے اور اس پر کئی حضرات نے کلام کیا ہے۔ (۲۳) لہذا خاص کر جمہور کے دلائل کے سامنے یہ حجت نہیں۔

نیز اگر اسے صحیح تسلیم کرلیا جائے تب بھی اس میں یہ احتمال موجود ہے کہ اس عورت کا بیٹا عصبات میں سے نہ ہو، اس لیے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے بری قرار دیا ہو، کیوں کہ بیٹا اگر اس کے عصبات میں سے نہ ہو تو وہ دیت ادا نہیں کرے گا، اس لیے کہ دیت صرف عصبات پر لازم ہوتی ہے، یہی وجہ ہے کہ آدمی کے ماں شریک بھائی دیت ادا نہیں کرتے، کیوں کہ وہ عصبہ نہیں ہوتے۔ حدیث کا مقتضی یہ ہے کہ وارث جب عصبہ نہ ہو تو وہ دیت ادا نہیں کرے گا اور اس پر علماء کا اتفاق ہے، جیسا کہ علامہ ابن المنذر رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے۔ (۲۴)

اس کی تائید حضرت اسامہ بن عمیر رضی اللہ عنہ کی روایت سے بھی ہوتی ہے، جس کے الفاظ ہیں:

"فقال أبوها: إنما يعقلها بنوها،...... فقال النبي صلى الله عليه وسلم: "الدية على العصبة." (۲۵)

یعنی "اس عورت کے والد نے کہا کہ اس کے بیٹے اس کی دیت ادا کریں گے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ دیت عصبہ پر ہے۔"

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ اس عورت کے بیٹے عصبہ نہیں تھے، اس لیے آپ نے ان پر دیت مقرر نہیں کی اور ان کو بری قرار دیا۔ (۲۶)

---

(۲۲) تكملة فتح الملهم، كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب دية الجنين...... : ۲/۲۲۵

(۲۳) مختصر سنن أبي داؤد، كتاب الديات، باب دية الجنين: ۶/۳۶۹، رقم: ۴۴۰۸

(۲۴) إعلاء السنن، كتاب الجنايات، باب في تعيين مصداق العاقلة: ۱۸/۲۸۴

(۲۵) أخرجه البيهقي في سننه، كتاب الديات، باب ما جاء في عقل الفقير: ۸/۱۸۸، رقم الحديث: ۱۶۳۸۲

(۲۶) دیکھیے، إعلاء السنن، كتاب الجنايات، باب في تعيين مصداق العاقلة: ۱۸/۲۸۴

۳۴۸۹ – (۴) وَعَنِ الْمُغِيْرَةِ بْنِ شُعْبَةَ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْه: أَنَّ امْرَأَتَيْنِ كَانَتَا ضَرَّتَيْنِ، فَرَمَتْ إِحْدَاهُمَا الأُخْرَىٰ بِحَجَرٍ أَوْ عَمُودِ فُسْطَاطٍ، فَأَلْقَتْ جَنِيْنَهَا، فَقَضَى رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الْجَنِيْنِ غُرَّةً: عَبْدًا أَوْ أَمَةً، وَجَعَلَهُ عَلَى عَصَبَةِ الْمَرْأَةِ، هٰذِهِ رِوَايَةُ التِّرْمِذِيِّ.

وَفِيْ رِوَايَةِ مُسْلِمٍ: قَالَ: ضَرَبَتِ امْرَأَةٌ ضَرَّتَهَا بِعَمُودِ فُسْطَاطٍ وَهِيَ حُبْلَى فَقَتَلَتْهَا، قَالَ: وَإِحْدَاهُمَا لِحْيَانِيَّةٌ، قَالَ: فَجَعَلَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دِيَةَ الْمَقْتُولِ عَلَى عَصَبَةِ الْقَاتِلَةِ، وَغُرَّةً لِمَا فِيْ بَطْنِهَا.

ترجمہ: ''حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ دو عورتیں سوکنیں تھیں اور ان میں سے ایک نے دوسری کو پتھر یا خیمہ کی چوب ماری تو اس کا بچہ ساقط ہوگیا، چناں چہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بچے میں غرہ یعنی غلام یا باندی کا فیصلہ فرمایا اور اسے عورت کے عصبہ پر لازم کیا۔ یہ ترمذی شریف کی روایت ہے۔

مسلم کی روایت میں ہے کہ حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا، ایک عورت نے اپنی سوکن کو جو کہ حاملہ تھی خیمے کی چوب کے ساتھ مارا اور اسے قتل کردیا۔ حضرت مغیرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ان میں سے ایک کا تعلق بنی لحیان سے تھا۔ وہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مقتولہ کی دیت قاتلہ کے عصبہ پر لازم کی اور پیٹ کے بچے کے لئے غرہ کا حکم دیا۔''

...ودِ فُسْطَاطٍ

''عـمود'' عین کی زبر کے ساتھ ستون اور بانس کی لکڑی کو کہا جاتا ہے۔ ''فسـطـاط'' فاء کے پیش کے

(۳٤٨٩) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الديات، باب جنين المرأة، رقم: ٦٩٠٥، ومسلم في صحيحه، كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب دية الجنين، ووجوب الدية في قتل الخطأ وشبه العمد على ... الجاني، رقم: ٤٣٩٣-٤٣٩٦، والترمذي في جامعه، باب ماجاء في دية الجنين، رقم: ١٤١١.

ساتھ خیمے کو کہتے ہیں۔(۱)

لفظ "فسطاط" کا ضبط

لفظ "فسطاط" کے ضبط سے متعلق مختلف لغات نقل کی گئی ہیں:

۱- فاء کے ضمہ کے ساتھ۔

۲- فاء کے کسرہ کے ساتھ۔

۳- فاء کے ضمہ اور سین کی تشدید کے ساتھ۔

۴- فاء کے کسرہ اور سین کی تشدید کے ساتھ۔

۵- فاء کے ضمہ اور سین کے بعد تاء کے ساتھ فُستاط۔(۲)

ایک اشکال کا جواب

روایت باب میں "عمود فسطاط" کا ذکر ہے۔ایک اور روایت میں صرف "حجر" کا ذکر ہے کہ ان میں سے ایک خاتون نے دوسری کو پتھر مارا۔ایک روایت میں ہے کہ "فضربت إحدهما الأخرى بمسطح" ان میں سے ایک نے دوسری کو خیمے کے ستون سے مارا۔(۳)

ان میں سے پہلی اور تیسری قسم کی روایات کے تو تقریباً ایک ہی معنی ہیں کہ ایک خاتون نے دوسری کو خیمے کی چوب سے مارا۔فرق صرف الفاظ کا ہے کہ ایک میں "عمود فسطاط" اور ایک میں "مسطح" کے الفاظ اختیار کیے گئے۔(۴) بنیادی فرق گویا پتھر اور خیمے کی چوب کا ہے کہ ان میں سے کس کے ساتھ مارا گیا تھا؟

۱- اس کا ایک جواب یہ ہے کہ ممکن ہے جانیہ نے دونوں کو جمع کیا ہو اور ان میں سے ہر ایک کے ذریعے

---

(۱) دیکھیے، القاموس الوحید، مادة: عمد، ص: ۱۱۲٤، ومادة: فسط، ص: ۱۲۳۱

(۲) المفاتيح في شرح المصابيح: ٢١١/٤، نیز مزید لغات کے لیے دیکھیے، لمعات التنقيح: ٣٠٥/٦

(۳) دیکھیے، فتح الباري، كتاب الديات، باب جنين المرأة: ٣٠٩/١٢، عمدة القاري، كتاب الديات، باب جنين المرأة: ١٠٠/٢٤

(٤) "(المسطح) ...... العمود من أعمدة الخباء والفسطاط، وفي الحديث: "فضربت إحداهما الأخرى بمسطح." المعجم الوسيط، تحت مادة: سطح، ص: ٤٢٩

مارا ہو، جب کہ بعض راویوں نے ایک چیز کو اور بعض نے دوسری چیز کو ذکر کردیا ہو۔

۲-یا ان میں سے کسی ایک روایت کے الفاظ کو راویوں کے وہم پر محمول کیا جائے گا اور اس طرح کا وہم اصل حدیث کے لئے مضر نہیں۔(۵)

حدیث باب سے مستنبط ایک حکم

یہ حدیث بھی قتل بالمثقل کے سلسلے میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل ہے کہ قتل بالمثقل قتل عمد نہیں ہے، بلکہ شبہ عمد ہے، یہی وجہ ہے کہ اس خاتون سے قصاص نہیں لیا گیا، بلکہ عاقلہ پر دیت مقرر کی گئی ہے۔ صاحبین اور جمہور حضرات کے نزدیک چوں کہ قتل بالمثقل قتل عمد شمار ہوتا ہے، اس لیے ان حضرات نے اس کو عمود صغیر پر محمول کیا ہے، جس سے عموماً قتل واقع نہیں ہوتا۔(۶)

هَذِهِ رِوَايَةُ التِّرْمِذِيِّ

صاحب مشکاۃ علامہ تبریزی رحمۃ اللہ علیہ نے اس سے صاحب مصابیح علامہ بغوی رحمۃ اللہ علیہ پر اعتراض کیا ہے کہ فصل اول میں وہ صحیحین کی روایات نقل کرتے ہیں جب کہ یہ روایت جامع ترمذی کی ہے، اس کے باوجود اسے فصل اول میں نقل کیا گیا ہے۔(۷)

وَجَعَلَهُ عَلَى عَصَبَةِ الْقَاتِلَةِ

"جعله" کی ضمیر "غرة" کی طرف راجع ہے، "غرة" مؤنث اور ضمیر مذکر کی ہے، لہٰذا اس کو "مقضي به" کی تاویل میں کیا جائے گا۔ بعض نسخوں میں "جعلها" بھی آیا ہے۔ اس صورت میں تاویل کی ضرورت نہیں پڑے گی۔(۸)

اس حدیث سے متعلق مزید تفصیل اسی باب کی سابقہ احادیث میں گزر چکی ہے۔ وہاں ملاحظہ کی جائے۔

---

(٥) تكملة فتح الملهم، كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب دية الجنين......: ٢٢٧/٢

(٦) لمعات التنقيح: ٣٠٥/٦

(٧) مرقاة المفاتيح: ٤٤/٧، لمعات التنقيح: ٣٠٥/٦

(٨) دیکھئے، مرقاة المفاتيح: ٤٤/٧، لمعات التنقيح: ٣٠٥/٦

الْفَصْلُ الثَّانِيْ

۳۴۹۰ – (۵) عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ عَمْرٍو رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمَا، أَنَّ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "أَلَا إِنَّ دِيَةَ الْخَطَأِ شِبْهِ الْعَمْدِ مَا كَانَ بِالسَّوْطِ وَالْعَصَا مِئَةٌ مِنَ الإِبِلِ: مِنْهَا أَرْبَعُوْنَ فِيْ بُطُوْنِهَا أَوْلَادُهَا". رَوَاهُ النَّسَائِيُّ وَابْنُ مَاجَهْ وَالدَّارِمِيُّ.

۳۴۹۱ – (۶) وَرَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ عَنْهُ وَعَنِ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمْ. وَفِي "شَرْحِ السُّنَّةِ" لَفْظُ "الْمَصَابِيْحِ" عَنِ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمَا.

ترجمہ: ''حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، جاننا چاہیے کہ قتل خطا یعنی شبہ عمد...... جو کوڑے اور لاٹھی کے ساتھ ہوتا ہے......کی دیت سو اونٹ ہیں، ان میں سے چالیس ایسی اونٹنیاں ہوں جن کے پیٹ میں بچے ہوں۔

امام ابوداؤد رحمۃ اللہ علیہ نے اسے حضرت عبداللہ بن عمرو اور حضرت عبداللہ ابن عمر رضی اللہ عنہم دونوں سے روایت کیا ہے۔ شرح السنہ میں مصابیح کے الفاظ حضرت عبداللہ ابن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی ہیں۔

(۳۴۹۰–۳۴۹۱) أخرجه أبوداود في سننه، كتاب الديات، باب في دية الخطأ شبه العمد، رقم: ٤٥٤٧، ٤٥٤٨، والنسائي في سننه، كتاب القسامة والقود والديات، باب كم دية شبه العمد؟ رقم: ٤٧٩٥، وابن ماجه في سننه، أبواب الديات، باب دية شبه العمد مغلظةً، رقم: ٢٦٢٧، والدارمي في سننه، كتاب الديات، باب الدية في شبه العمد: ٢/٢٥٩، رقم: ٢٣٨٣، والدارقطني في سننه، كتاب الحدود والديات وغيره: ٣/١٠٥، رقم: ٧٨، وأحمد في مسنده: ٢/١١، والبغوي في شرح السنة، كتاب القصاص، باب الدية: ٥/٣٩٧، رقم: ٢٥٣٠

أَلَا إِنَّ دِيَةَ الْخَطَأِ شِبْهِ الْعَمْدِ مَا كَانَ بِالسَّوْطِ وَالْعَصَا

"الا" حرف تنبیہ ہے اور "الخطاء" سے پہلے "قتل" کا لفظ محذوف ہے، یعنی دیة قتل الخطأ. (۱)

لفظ "شبہ" کا استعمال

لفظ "شبہ" ان الفاظ میں سے ہے جو متوغل فی الابہام ہوتے ہیں اور عام ضابطے سے ہٹ کر اضافت کے باوجود نکرہ ہی رہتے ہیں، معرفہ نہیں بنتے۔ البتہ اگر دو متضاد معرفہ لفظوں کے درمیان واقع ہوں تو ان کی اضافت تعریف کا فائدہ دیتی ہے اور یہ معرفہ کی صفت بھی بن سکتے ہیں۔ جیسے "عجبت الحركة غير السكون" میں لفظ "غیر" متوغل فی الابہام ہے اور دو متضاد لفظوں یعنی حرکت اور سکون کے درمیان واقع ہونے کی وجہ سے معرفہ ہے اور معرفہ کی صفت بھی بن رہا ہے۔ (۲)

حدیث کے مذکورہ جملے میں ترکیبی احتمالات

علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ نے مذکورہ جملے سے متعلق تین ترکیبی احتمالات بیان کیے ہیں:

۱- "الخطا" موصوف اور "شبہ العمد" صفت ہے۔ "شبہ" اگرچہ متوغل فی الابہام ہے لیکن دو معرفہ ضدوں کے درمیان ہونے کی وجہ سے معرفہ ہے اور "الخطأ" کے لئے صفت بن سکتا ہے۔

۲- "الخطا" پر الف لام جنسی ہے اور اس سے جنسِ خطا مراد ہے۔ جنس چوں کہ نکرہ کے حکم میں ہوتی ہے، لہٰذا موصوف وصفت دونوں نکرہ ہوں گے اور اشکال باقی نہیں رہے گا۔

"ما" موصولہ ہو یا موصوفہ ان دونوں صورتوں میں "ما کان" ماقبل سے بدل بھی بن سکتا ہے اور بیان بھی۔

۳- "شبہ العمد"، "الخطا" سے بدل ہو اور "ما کان" بدل سے بدل ہو۔ اس طرح یہ تابع اور متبوع ہوں گے اور تابع اور متبوع دونوں معرفہ بھی ہو سکتے ہیں، نکرہ بھی ہو سکتے ہیں اور دونوں مختلف بھی ہو سکتے ہیں کہ ایک معرفہ ہو اور دوسرا نکرہ ہو۔ لہٰذا اس صورت میں بھی اشکال باقی نہیں رہے گا۔

بہر حال تینوں صورتوں میں "دیة الخطا......" "إن" کا اسم اور "مأة من الإبل" خبر ہوگی۔ (۳)

---

(۱) مرقاة المفاتيح: ٤٤/٧

(۲) دیکھئے، النحو الوافي مع هامشه: ٢٤/٣، ٢٥، دار المعارف بمصر

(۳) شرح الطيبي: ٧١/٧، مرقاة المفاتيح: ٤٤/٧

قتل بالمثقل کے "شبہ عمد" ہونے پر استدلال

یہ روایت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل ہے کہ قتل بالمثقل شبہ عمد ہے جیسا کہ اس روایت سے معلوم ہورہا ہے، جب کہ دوسرے حضرات نے اسے عصا صغیر پر محمول کیا ہے کہ اس سے چھوٹی لاٹھی مراد ہے، جس سے عموماً موت واقع نہیں ہوتی۔(۴)

لیکن ملاعلی قاری رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ "عصا" مطلق ہے اور یہ ثقیل وخفیف دونوں کو شامل ہے، اس میں تخصیص پیدا کرنے کے لئے کم از کم اس کے برابر یا اس سے قوی دلیل کی ضرورت ہے، اس کے بغیر تخصیص درست نہیں۔(۵)

"شبہ عمد"، قتل کی مستقل قسم ہے یا نہیں؟

قتل شبہ عمد کے اثبات کے سلسلے میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ شرعاً اس کو قتل کی مستقل قسم شمار کیا جائے گا یا نہیں؟

فقہاء کے مذاہب

جمہور فقہاء کے نزدیک اصولی طور پر قتل کی تین قسمیں ہیں، عمد، شبہ عمد اور قتل خطاء۔ یہی حضرت عمر، حضرت علی، حضرت عثمان، حضرت زید بن ثابت، حضرت ابوموسیٰ اشعری اور حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہم کا مذہب ہے اور کسی صحابی سے اس کے خلاف ثابت نہیں۔

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ سے بھی ایک قول یہی نقل کیا گیا ہے، لیکن ان کا مشہور قول یہ ہے کہ قتل کی صرف دو قسمیں ہیں، عمد اور خطاء۔ اس کے علاوہ قتل کی کوئی تیسری قسم نہیں ہے۔ قتل شبہ عمد ان کے نزدیک قتل عمد میں داخل ہے۔(۶)

---

(٤) دیکھئے، شرح الطیبي: ۱۷/۷، المفاتیح في شرح المصابیح: ٤/٢١١

(٥) "وأنت ترى أن العصا بإطلاقها تشمل الثقيلة والخفيفة، فتخصيصها يحتاج إلى دليل مثله أو أقوى منه." مرقاة المفاتیح: ٤٥/٧

(٦) دیکھئے، المغني لابن قدامة، کتاب الجراح: ٢٠٨/٨، بداية المجتهد، کتاب الجنايات والقصاص: ٢٦/٦، المدونة الكبرى، كتاب الجراحات، باب تغليظ الدية: ٣٠٦/٦

جمہور کے دلائل

جمہور فقہاء کا استدلال مختلف روایات سے ہے، جن میں سے بعض روایات کے اندر "شبہ عمد" کی تصریح بھی موجود ہے اور ساتھ ساتھ اس کا حکم بھی بیان کیا گیا ہے۔

۱- ان میں سے ایک روایت حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہما کی حدیث باب ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"ألا إن دية الخطأ شبه العمد ما كان بالسوط والعصا مأة من الإبل منها أربعون في بطونها أولادها."(۷)

یعنی "سن لو کہ قتل خطا یعنی شبہ عمد...... جو کوڑے اور لاٹھی کے ساتھ ہوتا ہے...... کی دیت سو اونٹ ہیں، ان میں چالیس ایسی اونٹنیاں ہیں جن کے پیٹ میں بچے ہوں۔"

۲- اسی طرح سنن ابوداود کی ایک اور روایت کے الفاظ ہیں:

"عقل شبه العمد مغلظ مثل عقل العمد ولا يقتل صاحبه"(۸) یعنی

---

(۷) أخرجه أبوداود في سننه، كتاب الديات، باب في دية الخطأ شبه العمد، رقم: ٤٥٤٧، والنسائي في سننه، كتاب القسامة والقود والديات، كم دية شبه العمد؟ رقم: ٤٧٩٥، وابن ماجه في سننه، أبواب الديات، باب دية شبه العمد مغلظة، رقم: ٢٦٢٧، والدارمي في سننه، كتاب الديات، باب الدية في شبه العمد: ٢/٢٥٩، رقم: ٢٣٨٣

اس روایت کی سند پر اضطراب کا اشکال کیا گیا ہے کہ یہ مضطرب ہے اور اس سے استدلال درست نہیں۔ لیکن حافظ زیلعی رحمۃ اللہ علیہ نے ابن قطان رحمۃ اللہ علیہ کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ یہ حدیث صحیح ہے اور سند کا اختلاف اس کی صحت کے لئے مضر نہیں۔ چناں چہ وہ فرماتے ہیں:

"قال ابن قطان في "كتابه": هو حديث صحيح من رواية عبدالله بن عمرو بن العاص، ولا يضرّه الاختلاف الذي وقع فيه، وعقبة بن أوس بصري تابعي ثقة."

یعنی "ابن قطان رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی کتاب میں فرمایا ہے کہ یہ حدیث عبداللہ بن عمرو بن عاص رضی اللہ عنہما کی روایت سے صحیح ہے اور اس میں واقع ہونے والا اختلاف اس کے لئے نقصان دہ نہیں۔ عقبہ بن اوس بصری تابعی ثقہ ہیں۔" (نصب الراية: ٤/٣٣١)

(۸) أخرجه أبوداود في سننه، كتاب الديات، باب في ديات الأعضاء، رقم: ٤٥٦٥ .... =

"قتل شبہ عمد کی دیت قتل عمد کی طرح مغلظ ہے اور اس کے مرتکب کو قتل نہیں کیا جائے گا۔"

۳۔ اس باب کی فصل ثالث میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کی موقوف روایت آرہی ہے، جس میں قتل "شبہ عمد" کی دیت کو بیان کیا گیا ہے اور اس میں قتل شبہ عمد کی تصریح موجود ہے۔ (☆)

۴۔ ایک استدلال فصل اول کی روایات میں منقول قبیلہ ہذیل کی خواتین کے واقعے سے بھی ہے کہ اس میں بھی جنایت کرنے والی خاتون کا فعل عمداً تھا، لیکن اس کے باوجود حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مقتولہ کی دیت قاتلہ کے عاقلہ پر لازم کی ہے۔ چناں چہ ایک روایت کے الفاظ ہیں:

"اقتتلت امرأتان من هذيل، فرمت إحداهما الأخرى بحجر، فقتلتها وما في بطنها، فقضى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن دية جنينها غرّة: عبد أو وليدة، وقضى بدية المرأة على عاقلتها، وورّثها ولدها ومن معهم."(۹)

یعنی "قبیلۂ ہذیل کی دو عورتیں آپس میں لڑ پڑیں اور ان میں سے ایک نے دوسری کو پتھر مارا، چناں چہ اسے اور اس کے بچے کو مار ڈالا تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فیصلہ فرمایا کہ بچے کی دیت غرہ یعنی غلام یا باندی ہے اور آپ نے دیہ (قاتلہ) کے عاقلہ پر لازم کی اور اس کا وارث مقتولہ کے بیٹے اور ان لوگوں کو بنایا جو اس کے ساتھ (میراث میں شریک) تھے۔"

= اس روایت پر یہ اشکال کیا گیا ہے کہ اس کی سند میں محمد بن راشد خزاعی متکلم فیہ راوی ہے، لہٰذا اس روایت سے استدلال درست نہیں۔ لیکن کئی حضرات نے ان کی توثیق کی ہے اور ابن عدی رحمۃ اللہ علیہ نے ان کے متعلق فرمایا ہے کہ اگر ان سے ثقہ راوی روایت کرے تو ان کی روایت صحیح ہوگی۔

چناں چہ علامہ زیلعی رحمۃ اللہ علیہ اس روایت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

"قال في التنقيح: محمد بن راشد يعرف بالمكحول، وثقه أحمد، وابن معين، والنسائي وغيرهم، وقال ابن عدي: إذا حدث عنه ثقة فحديثه مستقيم......."

یعنی "تنقیح میں کہا ہے کہ محمد بن راشد، مکحول کے نام سے معروف ہے، امام احمد، ابن معین اور امام نسائی رحمہم اللہ وغیرہ حضرات نے ان کی توثیق کی ہے اور ابن عدی رحمۃ اللہ علیہ نے ان کے بارے میں فرمایا ہے کہ جب ان سے ثقہ راوی حدیث بیان کرے تو ان کی حدیث مستقیم ہوگی۔" (نصب الراية: ٣٣٢/٤)

(☆) تخریج کے لئے دیکھئے، رقم الحديث: ٣٥٠٦

(۹) تخریج کے لئے دیکھئے، رقم الحديث: ٣٤٨٨

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل اور اس کا جواب

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ قرآن مجید میں قتل کی صرف دو قسموں عمد اور خطا کو بیان کیا گیا ہے، قتل کی کوئی تیسری قسم قرآن مجید میں مذکور نہیں ہے، لہٰذا ان دو قسموں کے علاوہ کسی تیسری قسم کا اضافہ کتاب اللہ کی نص صریح کے خلاف ہوگا۔

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ قتل کی پہلی دو قسمیں کتاب اللہ سے ثابت ہیں اور یہ تیسری قسم سنت سے ثابت ہے اور احادیث میں اس کی تصریح موجود ہے، لہٰذا یہ بھی نص کے درجے میں ہوگی اور اسے کتاب اللہ کے خلاف قرار نہیں دیا جائے گا۔ (۱۰)

مِنْهَا أَرْبَعُوْنَ فِيْ بُطُوْنِهَا أَوْلَادُهَا

فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ قتل عمد اور شبہ عمد کی دیت سو اونٹ ہیں اور یہ دیت مغلظہ ہے، لیکن اس کی کیفیت میں اختلاف ہے۔

دیت مغلظہ کی کیفیت میں فقہاء کا اختلاف

امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف اور امام احمد بن حنبل رحمہم اللہ کا مشہور قول یہ ہے کہ دیت مغلظہ چار قسم کے اونٹ ہیں، جن میں پچیس بنت مخاض، پچیس بنت لبون، پچیس حقے اور پچیس جذعے شامل ہیں۔ امام زہری، ربیعۃ الرائے، امام مالک اور سلیمان بن یسار رحمہم اللہ کا بھی یہی قول ہے اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے بھی یہی نقل کیا گیا ہے۔

امام شافعی، امام محمد بن حسن شیبانی اور امام احمد بن حنبل رحمہم اللہ کی ایک روایت یہ ہے کہ دیت مغلظہ میں تین قسم کے اونٹ ہیں، جن میں تیس حقے، تیس جذعے اور چالیس حاملہ اونٹنیاں ہیں اور یہی قول حضرت عمر، حضرت زید بن ثابت، حضرت ابوموسیٰ اشعری اور حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہم سے بھی نقل کیا گیا ہے۔ (۱۱)

---

(۱۰) دیکھئے، المغني لابن قدامة، کتاب الجراح: ۲۱۶/۸، رقم المسئلة: ٦٥٨٨

(۱۱) دیکھئے، المغني لابن قدامة، کتاب الجراح، باب دیات الجراح: ۲۹۳/۸، رقم المسئلة: ٦٧٧٩، ...... =

جمہور کے دلائل

۱- ان حضرات کا ایک استدلال حضرت سائب بن یزید رضی اللہ عنہ کی مرفوع روایت سے ہے کہ انہوں نے فرمایا:

"كانت الدية على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم مأة من الإبل أربعة أسنان: خمسة وعشرين حقة، وخمسة وعشرين جذعة، وخمسة وعشرين بنات مخاض، وخمسة وعشرين بنات لبون."(۱۲)

یعنی "حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں دیت چار قسم کے سو اونٹ تھے، پچیس حقے، پچیس جذعے، پچیس بنت مخاض اور پچیس بنت لبون۔"

یہ روایت اگر چہ بظاہر موقوف ہے لیکن کسی صحابی کا یہ کہنا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں اس طرح ہوا کرتا تھا، مرفوع کے حکم میں ہوتا ہے، لہٰذا یہ روایت بھی حکماً مرفوع ہوگی۔(۱۳)

۲- جمہور کی دوسری دلیل حضرت علقمہ اور حضرت اسود رحمہما اللہ سے مروی حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت ہے اور قتل شبہ عمد کی دیت سے متعلق یہی ان حضرات کی بنیادی دلیل ہے۔ چناں چہ اس

= شرح السنة للبغوي، كتاب القصاص، باب الدية: ۳۹۸/۵، الموسوعة الفقهية الكويتية: ۵۱/۲۱، إعلاء السنن، كتاب الجنايات، باب دية شبه العمد: ۱۴۲/۱۸، ۱۴۳

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک قتل عمد کی دیت ارباعاً ہے، جیسا کہ اوپر منقول ہے۔ البتہ دیت مغلظہ ان کے ہاں اثلاثاً ہے اور وہ صرف ایک صورت میں واجب ہوتی ہے کہ جب باپ اپنے بیٹے کو قتل کردے۔ چوں کہ اس صورت میں قصاص ساقط ہو جاتا ہے، لہٰذا ایسی صورت میں امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اثلاثاً دیت مغلظہ واجب ہوتی ہے، جیسا کہ شوافع کے مذہب میں مقدار دیت منقول ہے۔ مالکیہ کے ہاں اسی کو بعض دفعہ شبہ عمد کی دیت سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اس طرح گویا امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک قتل عمد اور شبہ عمد کی دیت میں فرق ہے۔ قتل عمد کی دیت ارباعاً اور شبہ عمد کی دیت اثلاثاً ہے اور شبہ عمد سے ان کے نزدیک صرف یہی ایک صورت مراد ہے کہ جب باپ اپنے بیٹے کو قتل کردے۔ (دیکھیے، بداية المجتهد: ۵۶/۶، ۵۷، المدونة الكبرىٰ: ۳۰۶/۶)

(۱۲) كتاب الديات لابن أبي عاصم، باب كم دية النفس؟ ص: ۳۲

(۱۳) إعلاء السنن، كتاب الجنايات، باب دية شبه العمد: ۱۴۲/۱۸، نیز دیکھیے، تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي: ۱۸۵/۱

کے الفاظ ہیں:

"قال عبدالله: في شبه العمد خمس وعشرون حقةً، وخمس وعشرون جذعةً، وخمس وعشرون بنات لبون، وخمس وعشرون بنات مخاض." (١٤)

(١٤) أخرجه أبوداود في سننه، كتاب الديات، باب في دية الخطأ شبه العمد، رقم: ٤٥٥٣

قتل شبہ عمد کی دیت کی مقدار سے متعلق امام شافعی اور امام محمد رحمہما اللہ کی بنیادی دلیل حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہما کی حدیث باب ہے اور جمہور کی بنیادی دلیل حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی یہی روایت ہے، لیکن حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت کئی وجوہ کی بناء پر راجح ہے:

۱- امام شافعی اور امام محمد رحمہما اللہ نے حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہما کی روایت کو اس لئے ترجیح دی ہے کہ وہ صورۃً مرفوع ہے جب کہ جمہور نے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت کو اس لئے ترجیح دی ہے کہ اس میں تخفیف زیادہ ہے۔ ظاہر یہی ہے کہ ابتداءً دیت کی مقدار وہی تھی جو حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہما کی روایت میں بیان کی گئی ہے اور بعد میں اس میں کمی ہوئی اور وہی دیت مقرر کی گئی جو حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت میں بیان کی گئی ہے۔ کیوں کہ تغلیظ ابتداء کے زیادہ مناسب ہے اور تخفیف بعد کے زیادہ موافق ہے۔ لہٰذا حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت کو ترجیح حاصل ہوگی۔

۲- جیسا کہ اوپر متن میں مذکور ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت بھی مرفوع کے حکم میں ہے، اس طرح اسناد کے اعتبار کے حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہما اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایتیں برابر ہوں گی، لیکن افقہ اور اعلم ہونے کی بناء پر حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت کو ترجیح حاصل ہوگی۔ مولانا ظفر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے اثر کے بارے میں فرماتے ہیں:

"ويؤيده ما رواه ابن أبي عاصم في "كتاب الديات" من طريق أبي معشر: حدثنا صالح بن أبي الأخضر، عن الزهري، عن السائب بن يزيد، قال: كانت الدية على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم مأة من الإبل، أربعة أسنان: خمس وعشرون حقة، خمس وعشرون جذعة، خمس و عشرون بنات مخاض، وخمس عشرون بنات لبون (ص: ٣٤). فإن قيل: فيه صالح بن أبي الأخضر متكلم فيه. قلنا: وكذالك في إسناد عبدالله بن عمرو محمد بن راشد، فيه مقال: فاستويا، وقول الصحابي كان الأمر في عهد النبي صلى الله عليه وسلم كذا، في حكم المرفوع، فاندفع ما كان في حديث ابن مسعود من شبهة الوقف، وإذا استوى الإسنادان فلاشك أن ابن مسعود أرجح، وأفقه، وأعلم، فافهم." (دیکھئے، إعلاء السنن: ١٨/١٤٢، ١٤٣)..................=

یعنی ''حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ شبہ عمد میں پچیس حقے، پچیس جذعے، پچیس بنت لبون اور پچیس بنت مخاض ہیں۔''

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی یہ روایت بھی اگر چہ بظاہر موقوف ہے، لیکن مرفوع کے حکم میں ہے، کیوں کہ اس کا تعلق دیت کی مقدار سے ہے اور مقدار کی تعیین رائے سے نہیں ہوتی، لہٰذا حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے سن کر اس مقدار کو بیان کیا ہوگا۔(۱۵)

۳-مؤطا امام مالک میں امام زہری رحمۃ اللہ علیہ کا اثر نقل کیا گیا ہے کہ انہوں نے قتل عمد کی دیت ارباعاً ذکر کی ہے۔ چناں چہ روایت کے الفاظ ہیں:

"أن ابن شهاب كان يقول: في دية العمد إذا قبلت خمس وعشرون بنت مخاض، وخمس وعشرون بنت لبون، وخمس وعشرون حقةً، وخمس وعشرون جذعةً."(١٦)

یعنی ''امام ابن شہاب زہری رحمۃ اللہ علیہ فرمایا کرتے تھے کہ قتل عمد کی دیت جب قبول کی جائے تو یہ پچیس بنت مخاض، پچیس بنت لبون، پچیس حقے اور پچیس جذعے ہیں۔''

۴-امت کا اس پر اتفاق ہے کہ دیت کی مقدار سو اونٹ ہیں، جیسا کہ حدیث باب اور دیگر کئی روایات میں منقول ہے۔ اگر دیت میں حاملہ اونٹنیوں کو واجب قرار دیا جائے تو دیت ایک طرح سے سو اونٹوں سے بڑھ جائے گی، کیوں کہ حمل من وجہ مستقل حیوان اور قابل انفصال ہوتا ہے، ظاہر ہے کہ شریعت کی بیان کردہ مقدار پر

= ۳-قتل خطا کی دیت کے اخماساً ہونے پر فقہاء کا اتفاق ہے۔ البتہ شبہ عمد کی دیت میں اختلاف ہوجاتا ہے کہ وہ ارباعاً ادا کی جائے گی یا اثلاثاً۔ بعض حضرات نے پہلی اور بعض نے دوسری صورت کو اختیار کیا ہے، جب کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کہ ''دیت سو اونٹ ہیں'' سے ہر ایک کا جواز معلوم ہوتا ہے، لیکن اثلاثاً کی صورت میں تغلیظ نسبتاً زیادہ پائی جاتی ہے تو گویا ارباعاً کی تغلیظ پر اتفاق ہے اور اس سے مزید شدت اختیار کرنے میں اختلاف ہے، لہٰذا متفق علیہ مقدار کو لینا اولیٰ ہوگا اور اسی پر عمل کیا جائے گا۔(أحكام القرآن للجصاص: ٢/٢٩٤)

(١٥) دیکھیے، إعلاء السنن، كتاب الجنايات، باب دية شبه العمد: ١٨/١٤٢

(١٦) أخرجه الإمام مالك في موطئه، كتاب العقول، باب ماجاء في دية العمد إذا قبلت وجناية المجنون: ٢/٨٥٠

زیادتی جائز نہیں، لہٰذا حاملہ اونٹنیوں کو دیت کا حصہ قرار دینا درست نہیں ہوگا اور اس سلسلے میں اُن روایات پر عمل کیا جائے گا جن میں حاملہ اونٹنیوں کا ذکر نہیں ہے۔(۱۷)

۵-نیز دیت شریعت کا ایک ایسا حق ہے جو جنس حیوان سے متعلق ہے، اس میں حمل کو شرط قرار دے کر اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، جیسا کہ زکوۃ اور اضحیہ شریعت کی طرف سے واجب کردہ حقوق ہیں اور ان میں حمل کا اعتبار نہیں کیا جاتا۔(۱۸)

امام شافعی اور امام محمد رحمہما اللہ کے دلائل

۱-ان حضرات کا ایک استدلال حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہما کی حدیث باب سے ہے کہ اس میں قتل شبہ عمد کی دیت میں چالیس حاملہ اونٹنیوں کا ذکر ہے اور مزید وضاحت دوسری روایات سے ہو جاتی ہے۔

۲-ایک اور استدلال کتاب القصاص، فصل ثانی میں عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کے طریق سے مروی قتل عمد سے متعلق روایت ہے، اس میں بھی دیت کی مقدار اثلاثاً ذکر کی گئی ہے۔ چناں چہ روایت کے الفاظ ہیں:

"أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: من قتل متعمداً دفع إلى أولياء المقتول؛ فإن شاؤوا قتلوا، وإن شاؤوا أخذوا الدية: وهي ثلاثون حقة، وثلاثون جذعة، وأربعون خلفةً، وما صالحوا عليه فهو لهم."(۱۹)

یعنی: "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ جو آدمی جان بوجھ کر قتل کرتا ہے، اسے اولیائے مقتول کے حوالے کیا جائے گا، اگر وہ چاہیں تو اسے قتل کریں اور اگر چاہیں تو دیت لیں۔ اور یہ تیس حقے، تیس جذعے اور چالیس حاملہ اونٹنیاں ہیں۔ اور جس چیز پر وہ صلح کرلیں وہی ان کے لئے ہے۔"

۳-مؤطا امام مالک میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا فیصلہ نقل کیا گیا ہے کہ انہوں نے بھی قتل عمد کے ایک واقعے میں مذکورہ ترتیب کے موافق اثلاثاً دیت مقرر کی۔ چناں چہ اس کے الفاظ ہیں:

---

(۱۷) دیکھئے، تبيين الحقائق، كتاب الديات: ٢٦٧/٧، أحكام القرآن للجصاص، باب أسنان الإبل في شبه العمد: ٢٩٤/٢

(۱۸) دیکھئے، المغني لابن قدامة الحنبلي: ٢٩٤/٨، رقم المسئلة: ٦٧٧٩

(۱۹) تخریج کے لئے دیکھئے، رقم الحديث: ٣٤٧٤

"أن رجلاً من بني مُدلج يقال له قتادة، حذف ابنه بالسيف، فأصاب ساقه فنُزِيَ في جُرحه فمات، فقدم سراقة ابن جُعشُم على عمر بن خطاب، فذكر ذلك له، فقال له عمر: اعْدُدْ على ماءِ قُدَيْدٍ عشرين ومأة بعيرٍ حتى أقدم عليك، فلما قدم إليه عمر بن الخطاب أخذ من تلك الإبل ثلاثين حقةً، وثلاثين جَذَعَة، وأربعين خلِفةً، ثم قال: أين أخو المقتول؟ قال: هأنذا، قال: خذها؟ فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "ليس لقاتل شيء." (٢٠)

یعنی "بنی مدلج کے قتادہ نامی ایک شخص نے اپنے بیٹے کو تلوار ماری اور اس کی پنڈلی میں لگی تو اس کا زخم بہا اور وہ انتقال کر گیا۔ سراقہ بن جعشم حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس آئے اور ان کو یہ واقعہ بیان کیا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اسے فرمایا کہ "ماء قدید" نامی جگہ میں ایک سو بیس اونٹ تیار رکھو، یہاں تک کہ میں آپ کے پاس آؤں۔ چناں چہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ جب ان کے پاس آئے تو آپ نے ان اونٹوں سے تیس حقے، تیس

(٢٠) أخرجه الإمام مالك في موطئه، كتاب العقول، باب ماجاء في الميراث والتغليظ فيه: ٨٦٧/٢، رقم الحديث: ١٠، والبيهقي في سننه، باب الرجل يقتل ابنه: ٣٨/٨، رقم: ١٦٣٨٣، وعبد الرزاق في مصنفه، كتاب العقول، باب ليس للقاتل ميراث: ٤٠٢/٩، رقم: ١٧٧٨٢

اس طرح کا اثر سنن ابوداؤد میں امام مجاہد رحمۃ اللہ علیہ کے طریق سے بھی نقل کیا گیا ہے، جو اسی باب کی فصل ثالث میں آرہا ہے اور اس میں دیت مغلظہ سے متعلق یہی تفصیل نقل کی گئی ہے، اگر چہ وہ اثر منقطع ہے، کیوں کہ امام مجاہد رحمۃ اللہ علیہ کا سماع حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے ثابت نہیں، لیکن بہر حال اس اثر کے لئے شاہد بننے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ چناں چہ اس کے الفاظ ہیں:

"عن مجاهد قال: قضى عمر في شبه العمد ثلاثين حقةً، وثلاثين جذعة، وأربعين خلفةً، مابين ثنية إلى بازل عامها."

یعنی "امام مجاہد رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے قتل شبہ عمد میں تیس حقے، تیس جذعے اور چالیس حاملہ اونٹنیوں کا فیصلہ فرمایا ہے جو چھ سے نو سال تک کی عمر میں ہوں۔"

(سنن أبي داود، كتاب الديات، باب في الدية كم هي؟ رقم: ٤٥٥٠)

جذعے اور چالیس حاملہ اونٹنیاں لیں۔ پھر آپ نے فرمایا کہ مقتول کا بھائی کہاں ہے؟ اس نے کہا کہ میں یہ ہوں۔ آپ نے اسے فرمایا کہ یہ اونٹ لے لو کیونکہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ قاتل کے لئے کوئی چیز نہیں۔"

۴-حضرت ابوموسیٰ اشعری اور حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہما سے نقل کیا گیا ہے کہ انہوں نے بھی قتل شبہ عمد میں مذکورہ ترتیب کے مطابق اثلاثاً دیت کا فرمایا ہے۔ چناں چہ روایت کے الفاظ ہیں:

"كان أبو موسى والمغيرة بن شعبة يقولان: في المغلظة من الدية ثلاثون حقّة، وثلاثون جذعة، وأربعون ثنية إلى بازل عامها كلّها خلفة." (۲۱)

یعنی "حضرت ابوموسیٰ اشعری اور حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہما فرمایا کرتے تھے کہ شبہ عمد میں تیس حقے، تیس جذعے اور چالیس، چھ سے نو سال کی، اونٹنیاں ہیں، جو سب کی سب حاملہ ہوں۔"

فریقِ ثانی کے دلائل کا جواب

جمہور کی طرف سے امام شافعی اور امام محمد رحمہما اللہ کے دلائل کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں:

۱- مذکورہ روایات میں بیان کردہ مقدار کو اس لئے ثابت قرار نہیں دیا جاسکتا کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا دیت مغلظہ کی کیفیت میں شدید اختلاف رہا ہے۔ اگر ان روایات میں بیان کردہ مقدار صحیح ہوتی تو صحابہ کرام رضی اللہ عنہم بطور استدلال کے ان احادیث کو ضرور پیش کرتے اور ان کے درمیان پایا جانے والا شدید اختلاف ختم ہوجاتا۔

ہمارے اوپر یہ اشکال اس لئے نہیں ہوسکتا کہ ہمارے نزدیک جب اخبار متعارض ہوں تو یہ ضابطہ ہے کہ ان میں سے ادنیٰ کو لینا اولیٰ ہے اور ادنیٰ مقدار وہی ہے جو حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت میں نقل کی گئی ہے۔

---

(۲۱) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه، كتاب الديات، باب دية شبه العمد ماهي؟: ۳۸/۱٤، رقم: ۲۷۲۹۷، وعبدالرزاق في مصنفه، كتاب العقول، باب دية شبه العمد: ۱۸۷/۹، رقم: ۱۷۵۳۱

چناں چہ حافظ زیلعی رحمۃ اللہ علیہ "کنز" کی شرح میں اس کو بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"وما روياه غير ثابت؛ لأن الصحابة رضي الله تعالىٰ عنهم اختلفوا في صفة التغليظ، فمذهب ابن مسعود رضي الله عنه أرباعاً مثل مذهبنا، ومذهب علي رضي الله عنه أثلاثاً: ثلاثة وثلاثون حقةً، وثلاثة وثلاثون جذعة، وأربعة وثلاثون خلفةً، ومذهب عثمان رضي الله عنه تجب أثلاثاً من كل جنس ثلاثة وثلاثون وثلث، ومذهب عمر وزيد بن ثابت والمغيرة وأبي موسى رضي الله عنهم أثلاثاً كمذهبهما، ولم تجر المحاجة به بينهم، ولو كان صحيحاً لجرت ولو قع الاتفاق بينهم، ولا يعارضونا بمثله، لأنا نقول: إذا تعارضت الأخبار كان الأخذ بالمتيقن به...... وهو الأدنى ...... أولى."(۲۲)

یعنی "امام شافعی اور امام محمد رحمہما اللہ نے جو روایت نقل کی ہے وہ ثابت نہیں ہے، کیوں کہ تغلیظ کی صفت میں صحابہ رضی اللہ عنہم کے درمیان اختلاف ہوا ہے، چناں چہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا مذہب ہمارے مذہب کی طرح ارباعاً ہے، حضرت علی رضی اللہ عنہ کا مذہب اثلاثاً ہے، تینتیس حقے، تینتیس جذعے اور چونتیس حاملہ اونٹنیاں ہیں، حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کا مذہب یہ ہے کہ ہر جنس سے تینتیس اور ثلث واجب ہے، جب کہ حضرت عمر، حضرت زید بن ثابت، حضرت مغیرہ بن شعبہ اور حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہم کا مذہب ان حضرات (امام شافعی اور امام محمد رحمہما اللہ) کے مذہب کی طرح اثلاثاً ہے۔ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے ان روایات سے استدلال نہیں کیا، اگر یہ روایات صحیح ہوتیں تو صحابہ کرام رضی اللہ عنہم ضرور ان سے استدلال کرتے اور ان کے درمیان اتفاق ہو جاتا۔ وہ ہمارے اوپر اس طرح کے اختلاف کا اشکال اس لئے نہیں کر سکتے کہ ہمارے ہاں اخبار کے تعارض کی صورت میں یقینی صورت کو لینا اولیٰ ہوتا ہے اور وہ ادنیٰ مقدار ہے۔"

(۲۲) تبيين الحقائق، كتاب الديات: ۲٦٧/۷، نیز دیکھئے، الهداية، كتاب الديات: ٥٧٨/٤، ونصب الراية للزيلعي، كتاب الديات: ٣٥٦/٤

۲-ایک اور جواب یہ ہے کہ دیت نفس کا عوض ہے اور حاملہ کو معاوضات میں واجب کرنا دو وجہ سے درست نہیں ہے۔

(الف) ایک وجہ تو ماقبل میں ذکر ہو چکی ہے کہ اس صورت میں شریعت کی طرف سے دیت کی مقرر کردہ مقدار سے ایک طرح کی زیادتی لازم آئے گی۔

(ب) دوسری وجہ یہ ہے کہ حمل کی صحیح صورت حال سے آگاہی ممکن نہیں کہ وہ ہے یا نہیں، اگر ہے تو زندہ ہے یا مردہ۔ یہی وجہ ہے کہ حمل کی نفی سے لعان واجب نہیں ہوتا، لہٰذا اسے دیت میں واجب کرنا بھی درست نہیں ہوگا۔ (۲۳)

۳-قتل شبہ عمد کی دیت عاقلہ پر واجب ہوتی ہے اور اس کی حیثیت عاقلہ کی طرف سے صدقے اور احسان کی ہوتی ہے، جب کہ شریعت نے صدقات میں حاملہ لینے سے منع فرمایا ہے، کیوں کہ وہ آدمی کا عمدہ مال ہوتا ہے، لہٰذا دیت میں بھی حاملہ اونٹنی کو لازم کرنا درست نہیں ہوگا۔ (۲۴)

ایک اشکال کا جواب

جیسا کہ ماقبل میں گزر چکا ہے کہ مشہور قول کے مطابق امام مالک رحمۃ اللہ علیہ قتل شبہ عمد کے قائل نہیں ہیں، جب کہ جمہور فقہاء قتل شبہ عمد کے شرعاً مستقل قسم کی حیثیت سے ثبوت کے قائل ہیں اور انہوں نے اس کے اثبات پر روایت باب سے استدلال کیا ہے۔

جمہور فقہاء پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ انہوں نے قتل شبہ عمد کا اثبات تو حدیثِ باب سے کیا ہے لیکن اونٹوں کی اقسام کی تعیین وہ اس روایت سے ثابت کیوں نہیں کرتے اور اس سلسلے میں انہوں نے اس روایت کو کیوں چھوڑ دیا ہے؟

۱-امام ابوبکر جصاص رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ قتل شبہ عمد کا اثبات اس روایت سے ہم نے اس لئے کیا ہے کہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین نے قتل شبہ کے اثبات پر اس روایت سے استدلال کیا ہے اور اس پر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اتفاق ہے۔

(۲۳) تبيين الحقائق، كتاب الديات: ۲٦۷/۷

(۲٤) تبيين الحقائق، كتاب الديات: ۲٦۷/۷

لیکن دیت کے اونٹوں کی عمروں کی تعیین کے سلسلے میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے درمیان بھی اختلاف رہا اور صحابہ رضی اللہ عنہم نے اس روایت سے استدلال نہیں کیا، اگر یہ روایت اس حوالے سے بھی قطعی اور یقینی ہوتی تو صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین اس سے ضرور استدلال کرتے اور ان کے درمیان دیت مغلظہ کی کیفیت میں اختلاف باقی نہ رہتا۔(۲۵)

۲- نیز یہ بھی ممکن ہے کہ ایک حدیث کئی معانی پر مشتمل ہو اور ان میں سے بعض معانی ثابت ہوں اور بعض ثابت نہ ہوں، پھر یا تو وہ اصلاً ثابت ہی نہ ہوں اور یا ثابت تو ہوں لیکن منسوخ ہو گئے ہوں۔(۲۶)

۳- مولانا ظفر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ بہترین بات وہی ہے جو ہم نے کہی ہے کہ دونوں قسم کی مقدار احادیث سے ثابت ہے لیکن امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے ارباعاً والی صورت کو اس لئے ترجیح دی ہے کہ وہ متفق علیہ ہے جب کہ اثلاثاً کی صورت میں شدت وسختی پائی جارہی ہے۔ گویا آگے اس شدت میں اختلاف واقع ہو رہا ہے، لہٰذا اتفاقی صورت کو اختیار کرنا اولیٰ ہوگا اور وہ ارباعاً دیت ادا کرنے کی صورت ہے۔(۲۷)

۳۴۹۲ - (۷) وَعَنْ أَبِي بَكْرِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَمْرِو بْنِ حَزْمٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَدِّهِ: أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَتَبَ إِلَى أَهْلِ الْيَمَنِ، وَكَانَ فِي كِتَابِهِ: "أَنَّ مَنِ اعْتَبَطَ مُؤْمِناً قَتْلاً؛ فَإِنَّهُ قَوَدُ يَدِهِ إِلَّا أَنْ يَرْضَى أَوْلِيَاءُ الْمَقْتُولِ"، وَفِيهِ: "أَنَّ الرَّجُلَ يُقْتَلُ بِالْمَرْأَةِ"، وَفِيهِ: "فِي النَّفْسِ الدِّيَةُ مِئَةٌ مِنَ الإِبِلِ، وَعَلَى أَهْلِ الذَّهَبِ أَلْفُ دِينَارٍ، وَفِي الأَنْفِ إِذَا أُوْعِبَ

---

(۲۵) أحكام القرآن، باب أسنان الإبل في شبه العمد: ۲۹٤/۲

(۲٦) أحكام القرآن، باب أسنان الإبل في شبه العمد: ۲۹٤/۲

(۲۷) دیکھئے، إعلاء السنن، كتاب الجنايات، باب دية شبه العمد: ۱٤۳/۱۸

(۳٤۹۲) أخرجه النسائي في سننه، كتاب القسامة والقود والديات، باب ذكر حديث عمرو بن حزم في العقول واختلاف الناقلين له، رقم ٤۸٥۷-٤۸٦۱، والدارمي في سننه، كتاب الديات، باب كم الدية من الإبل؟: ۲٥۳/۲، رقم: ۲۳٦٦، ومالك في موطئه، كتاب العقول، باب ذكر العقول، ص: ٦٦۸

جَـدْعُهُ الدِّيَةُ مِئَةٌ مِنَ الإِبِلِ، وَفِي الأَسْنَانِ الدِّيَةُ، وَفِي الشَّفَتَيْنِ الدِّيَةُ، وَفِي الْبَيْضَتَيْنِ الـدِّيَةُ، وَفِي الـذَّكَرِ الـدِّيَةُ، وَفِي الصُّلْبِ الدِّيَةُ، وَفِي الْعَيْنَيْنِ الـدِّيَةُ. وَفِي الرِّجْلِ الْوَاحِدَةِ نِصْفُ الدِّيَةِ، وَفِي الْمَأْمُوْمَةِ ثُلُثُ الدِّيَةِ، وَفِي الْـجَائِفَةِ ثُلُثُ الدِّيَةِ، وَفِي الْمُنَقِّلَةِ خَمْسَ عَشْرَةَ مِنَ الإِبِلِ، وَفِي كُلِّ أُصْبُعٍ مِـنْ أَصَـابِـعِ الْيَـدِ والـرِّجْلِ عَشْرٌ مِنَ الإِبِلِ، وَفِي السِّنِّ خَمْسٌ مِنَ الإِبِلِ" رَوَاهُ النَّسَائِيُّ وَالدَّارِمِيُّ.

وَفِي رِوَايَةِ مَالِكٍ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمَا: "وَفِي الْعَيْنِ خَمْسُونَ، وَفِي الْيَدِ خَمْسُونَ، وَفِي الرِّجْلِ خَمْسُونَ، وَفِي الْمُوضِحَةِ خَمْسٌ".

ترجمہ: ''حضرت ابوبکر بن محمد بن عمرو بن حزم اپنے والد (محمد بن عمرو) اور وہ (والد) ابوبکر کے دادا حضرت عمرو بن حزم رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل یمن کی طرف خط لکھا اور اس خط میں تھا کہ جو آدمی قصداً کسی مسلمان کو ناحق قتل کرے تو یہ اس کے ہاتھ (کے فعل) کا قصاص ہے، مگر یہ کہ اولیائے مقتول راضی ہو جائیں۔ اس خط میں تھا کہ مرد کو عورت کے بدلے میں قتل کیا جائے گا۔ اس میں تھا کہ جان کی دیت سو اونٹ ہیں اور سونے والوں پر ہزار دینار ہیں۔ جب ناک پوری کاٹ دی جائے تو اس میں دیت سو اونٹ ہیں۔ تمام دانتوں میں پوری دیت ہے اور ہر ایک دانت کو توڑنے میں دیت کا بیسواں حصہ (یعنی پانچ اونٹ) ہیں۔ ہونٹوں میں پوری دیت، خصیتین میں پوری دیت، ذکر میں پوری دیت، ریڑھ کی ہڈی میں پوری دیت، آنکھوں میں پوری دیت اور ایک پاؤں میں آدھی دیت ہے۔ سر کے زخم کی تہائی دیت، پیٹ کے زخم کی تہائی دیت اور ہڈی منتقل کرنے والے (سر کے) زخم میں پندرہ اونٹ ہیں۔ ہاتھ اور پاؤں کی انگلیوں میں سے ہر انگلی میں دس اونٹ اور دانت میں پانچ اونٹ ہیں۔

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کی روایت میں ہے کہ ایک آنکھ میں پچاس اونٹ، ایک

ہاتھ میں پچاس اونٹ، ایک پاؤں میں پچاس اونٹ اور ہڈی کو ظاہر کرنے والے زخم میں پانچ اونٹ ہیں۔"

وَعَنْ أَبِي بَكْرِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَمْرِو بْنِ حَزْمٍ

حضرت عمرو بن حزم رضی اللہ عنہ صحابی رسول ہیں، انہوں نے پندرہ سال کی عمر میں سب سے پہلے غزوہ خندق میں شرکت کی تھی۔ محمد ان کے بیٹے اور ابو بکر بن محمد ان کے پوتے ہیں۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمرو بن حزم رضی اللہ عنہ کو سن دس ہجری میں نجران کا عامل مقرر فرمایا تھا کہ وہ نجران کے باشندوں کو قرآن مجید سکھائیں، دین کے مسائل سمجھائیں اور ان سے صدقات وصول کریں۔ آپ نے ان کو ایک خط لکھا، جس میں فرائض، سنن، دیات اور صدقات کے احکام کا بیان تھا۔(۱)

أَنَّ مَنِ اعْتَبَطَ مُؤْمِناً قَتْلاً

بغیر کسی جرم کے قتل کرنے کو "اعتباط" کہتے ہیں۔ یہ عبطتُ الناقة، واعتبطُها سے ماخوذ ہے کہ اونٹنی کو کسی علت و بیماری کے بغیر ذبح کر دیا جائے۔ ایسی اونٹنی کو "عبیطة" اور اس کے گوشت کو "عبیط" (تازہ گوشت) کہا جاتا ہے۔ مات فلان عبطةً کا مطلب یہ ہے کہ تندرستی اور نوجوانی کی حالت میں فلاں آدمی کا انتقال ہوا اور اسی سے شاعر کا یہ قول ہے کہ:

من لم یمت عبطةً یمت هرماً للموت کأس والمرأ ذائقها

یعنی "جس آدمی کا انتقال صحت مند جوانی میں نہ ہوا، تو وہ بوڑھا ہو کر مرے گا اور موت کے پیالے کا ذائقہ ہر آدمی نے چکھنا ہے۔"(۲)

"قتلا" مفعول مطلق نوعی ہے اور اس سے قتل کی خاص نوع قتل عمد مراد ہے۔(۳)

---

(۱) دیکھئے، تهذيب الكمال في أسماء الرجال: ۵۸۵/۲۱، ۵۸۶، كتاب الميسر للتوربشتي: ۸۱۸/۳

(۲) كتاب الميسر: ۱۱۸/۳

(۳) دیکھئے، شرح الطيبي: ۷۲/۷، مرقاۃ المفاتیح: ٤٦/۷، التعليق الصبيح: ۱٤۱/٤

فَإِنَّهُ قَوَدُ يَدِهِ إِلَّا أَنْ يَرْضَى أَوْلِيَاءُ الْمَقْتُولِ

"قود" لغت میں انقیاد کو کہتے ہیں۔ قصاص کو قود اس لیے کہا جاتا ہے کہ اس میں قاتل اپنے جرم کی وجہ سے اولیائے مقتول کے تابع اور مطیع وفرمانبردار ہو جاتا ہے۔(۴)

علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ یہ جملہ جواب شرط ہے اور یہاں جواب میں اس جملے کی بجائے بظاہر "يقتص منه" ہونا چاہیے تھا کہ ایسے آدمی سے قصاص لیا جائے گا، لیکن "ہاتھ سے قتل کرنا" چوں کہ قصاص کا سبب ہے، لہٰذا سبب کو مسبب کے قائم مقام ٹھہرایا گیا ہے۔ یہاں استثناء بھی درحقیقت مسبب ہی سے ہے کہ ایسے آدمی سے قصاص لیا جائے گا مگر یہ کہ اولیائے مقتول راضی ہو جائیں تو پھر قصاص نہیں لیا جائے گا۔(۵)

اولیائے مقتول کے راضی ہونے سے معاف کرنا یا دیت قبول کرنا مراد ہے کہ اگر اولیائے مقتول معاف کر دیں یا دیت قبول کر لیں تو پھر قاتل سے قصاص نہیں لیا جائے گا۔(٦)

فِيْهِ: "أَنَّ الرَّجُلَ يُقْتَلُ بِالْمَرْأَةِ"، وَفِيْهِ: "فِيْ النَّفْسِ الدِّيَةُ مِئَةٌ مِنَ الإِبِلِ"

مرد کو عورت کے بدلے میں قتل کرنے پر فقہاء کا اتفاق ہے اور یہ ایک اجماعی مسئلہ ہے۔(۷)

اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ قتل کی دیت میں سو اونٹ واجب ہیں، البتہ اس کی تفصیل اور کیفیت میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ دیت میں کس عمر کے سو اونٹ ادا کیے جائیں گے؟ قتل عمد اور شبہ عمد کی دیت سے متعلق تفصیل گزر چکی ہے اور قتل خطا کی دیت پر ان شاء اللہ تفصیلی گفتگو آئندہ احادیث کے ضمن میں آئے گی۔

وَعَلَى أَهْلِ الذَّهَبِ أَلْفُ دِيْنَارٍ

اس روایت میں اونٹوں کے ساتھ ساتھ سونے سے بھی دیت کی مقدار بیان کی گئی ہے۔ اونٹوں سے دیت ادا کرنے پر تو فقہاء کا اتفاق ہے لیکن ان کے علاوہ دیگر اشیاء سے دیت ادا کرنے میں اختلاف ہے۔(۸)

---

(٤) دیکھئے، كتاب الميسر للتوربشتي: ٨١٨/٣، مرقاة المفاتيح: ٤٦/٧

(٥) شرح الطيبي: ٧٢/٧

(٦) مرقاة المفاتيح: ٤٦/٧، التعليق الصبيح: ١٤١/٤

(٧) مرقاة المفاتيح: ٤٦/٧، التعليق الصبيح: ١٤١/٤

(٨) دیکھئے، المغني لابن قدامة، كتاب الديات: ٢٨٩/٨، الموسوعة الفقهية الكويتية: ٥٧/٢١

امام ابوحنیفہ اور امام مالک رحمہما اللہ کے نزدیک اصول دیت اونٹ، سونا اور چاندی ہیں اور ان تینوں سے دیت ادا کی جاسکتی اور یہی امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا قول قدیم ہے۔(۹)

امام ابو یوسف، امام محمد اور امام احمد بن حنبل رحمہم اللہ کی ایک روایت یہ ہے کہ اصول دیت چھ ہیں، جن میں مذکورہ تین اشیاء کے علاوہ گائے، بکریاں اور کپڑے بھی داخل ہیں اور ان چھ چیزوں سے دیت ادا کی جاسکتی ہے۔(۱۰) لیکن امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب یہ ہے کہ اصول دیت پانچ ہیں اور کپڑے ان میں داخل نہیں ہیں۔(۱۱)

امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ کی ایک روایت اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا قول جدید یہ ہے کہ اصلِ دیت صرف اونٹ ہیں۔ اونٹوں کے موجود نہ ہونے یا ثمن اصلی سے زائد قیمت پر ملنے کی صورت میں اونٹوں کی قیمت کے اعتبار سے دیت ادا کی جائے گی۔(۱۲)

حدیث باب احناف اور مالکیہ کی دلیل ہے کہ اس میں اونٹوں کے علاوہ سونے سے بھی دیت کی مقدار بیان کی گئی ہے۔

اجناس دیت پر تفصیلی گفتگو اسی فصل میں حدیث نمبر ۳۴۹۸ کے تحت ان شاء اللہ آئے گی۔

وَفِيْ الْأَنْفِ إِذَا أُوْعِبَ جَدْعُهُ الدِّيَةُ مِئَةٌ مِنَ الإِبِلِ

مؤطا امام مالک کی روایت میں "اوعب" کی جگہ "أوعي" کا لفظ منقول ہے۔ البتہ معنی ان دونوں کے ایک ہی ہیں کہ کسی چیز کو جڑ سے صاف کر دینا۔(۱۳)

(۹) تكملة فتح القدير، كتاب الديات: ۲۰۹/۹، المدونة الكبرى للإمام مالك بن أنس، كتاب الجراحات، باب هل تؤخذ في الدية البقر والغنم والخيل: ۳۱۷/۶، الفقه الإسلامي وأدلته، الجنايات وعقوباتها — القصاص والديات، نوع الدية ومقدارها: ۵۷۰۵/۷

(۱۰) تكملة فتح القدير، كتاب الديات: ۲۰۹/۹، الفقه الإسلامي وأدلته، نوع الدية ومقدارها: ۵۷۰۶/۷

(۱۱) المغني لابن قدامة، كتاب الديات، ۲۸۹/۸، الفقه الإسلامي وأدلته، نوع الدية ومقدارها: ۵۷۰۶/۷

(۱۲) شرح الطيبي: ۷۳/۷، المغني لابن قدامة، كتاب الديات: ۲۸۹/۸، الفقه الإسلامي وأدلته، نوع الدية ومقدارها: ۵۷۰۷/۷

(۱۳) دیکھئے، أوجز المسالك، كتاب العقول، باب ذكر العقول: ۵۳۳/۴

اعضاء کی دیت سے متعلق ضابطہ

اعضاء کی دیت کے متعلق یہ ضابطہ ہے کہ جب کسی عضو کی جنس منفعت مکمل طور پر فوت ہو جائے یا اس کا جمال مقصودی مکمل طور پر زائل ہو جائے تو اس صورت میں پوری دیت واجب ہوتی ہے، کیوں کہ اس میں من وجہ اتلاف نفس پایا جاتا ہے کہ نفس اس حیثیت سے منتفع نہیں رہتا۔ پھر انسانی تعظیم واحترام کے پیش نظر من وجہ اتلاف کو پورے اتلاف نفس کے ساتھ لاحق کر دیا جاتا ہے اور اس میں پوری دیت واجب ہوتی ہے۔ اسی طرح اگر بظاہر عضو صحیح سالم ہو اور اس میں موجود منفعت اور قوت، جیسے ذوق، شم، بصر اور سماع وغیرہ، ضائع ہو جائے تو اس میں بھی پوری دیت واجب ہوتی ہے۔ (۱۴)

اعضاء کی اقسام

دیت کے اعتبار سے اعضاء کو پانچ قسموں میں تقسیم کیا گیا ہے:

۱- وہ اعضاء یا قوائے مقصودہ جو انسانی جسم میں ایک ہوں، جیسے ناک، زبان اور عقل وغیرہ۔ ان کو ضائع کرنے کی صورت میں پوری دیت واجب ہوتی ہے، کیوں کہ ایسی صورت میں پوری جنس منفعت یا جمال مقصودی کا اتلاف پایا جاتا ہے۔

۲- وہ اعضاء جو دو ہیں، جیسے ہاتھ، پاؤں، آنکھیں، کان اور ہونٹ وغیرہ۔ ان دونوں کو ضائع کرنے میں پوری دیت اور کسی ایک کو ضائع کرنے میں آدھی دیت واجب ہوتی ہے، کیوں کہ ایک عضو میں آدھی جنس منفعت کا اتلاف پایا جاتا ہے۔

۳- تیسری قسم ان اعضاء کی ہے جو چار ہیں، ان سب کے اتلاف میں پوری دیت اور کسی ایک کے اتلاف میں چوتھائی دیت واجب ہوگی۔ اس میں آنکھوں کی پلکیں اور پردے داخل ہیں۔

۴- وہ اعضاء جو دس ہیں اور یہ ہاتھوں اور پاؤں کی انگلیاں ہیں، ان سب میں پوری دیت اور ایک میں دیت کا دسواں حصہ واجب ہوگا۔

۵- وہ اعضاء جو دس سے زائد ہیں اور یہ صرف دانت ہیں۔ ایک دانت کے اتلاف میں دیت کا

(۱٤) دیکھئے، تبیین الحقائق للزیلعي، کتاب الدیات، فصل في النفس والمارن واللسان......: ۲۷۳/۷، مرقاة المفاتیح: ٤٦/۷، ٤۷، ردالمحتار، کتاب الدیات: ٤۰۷/٥

بیسواں حصہ یعنی پانچ اونٹ واجب ہیں۔ اعضاء کی اس قسم کا مجموعی تاوان نفس کی دیت سے بڑھ جاتا ہے، کیوں کہ ایک دانت میں جب پانچ اونٹ واجب ہوتے ہیں اور کل دانت بتیس ہیں تو اس طرح ان میں ایک سو ساٹھ اونٹ واجب ہوں گے، ظاہر ہے کہ یہ نفس کی دیت سے زائد ہے۔

ایک قول یہ بھی ہے کہ اس میں عام دیت سے اضافہ نہیں کیا جائے گا اور صرف سو اونٹ واجب ہوں گے اور قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے۔ لیکن احادیث صحیحہ کی وجہ سے خلاف قیاس پہلے قول کو راجح قرار دیا گیا ہے۔(۱۵)

ناک اور نرمہ بنی کی دیت

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے اگر ناک یا صرف ناک کی نرمہ بنی یعنی ناک کے نرم حصے کو ہڈی والے حصے کے بغیر کاٹ دیا جائے تو اس میں پوری دیت واجب ہوگی، کیوں کہ یہ جسم میں ایک عضو ہے اور اس کو ضائع کرنے سے جمال مقصودی اور ناک سے متعلق پوری منفعت فوت ہوجاتی ہے۔ روایت باب میں بھی اس کی تصریح موجود ہے کہ ناک کو کاٹنے کی وجہ سے پوری دیت واجب ہوگی۔(۱۶)

اگر ناک کو کاٹنے سے قوت شامہ بھی ضائع ہوگئی تو اس صورت میں دو دیتیں واجب ہوں گی۔ ایک دیت ناک کی وجہ سے اور دوسری دیت قوت شامہ کے فوت ہونے کی وجہ سے واجب ہوگی۔ کیوں کہ قوت شامہ ناک سے الگ ایک مستقل منفعت اور قوت ہے، لہٰذا ان میں سے ایک کی دیت دوسرے کی دیت میں داخل نہیں ہوگی۔(۱۷)

ناک کی ہڈی کا حکم

اگر ناک کی نرمہ بنی یعنی نرم حصے کو ہڈی والے حصے سمیت کاٹ دیا جائے تو حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے ہاں اس میں بھی صرف ایک ہی دیت واجب ہے، کوئی اور چیز واجب نہیں ہوگی، جب کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا

---

(۱۵) دیکھئے، المغني لابن قدامة، كتاب الديات، باب ديات الجراح: ۸/۳٤٠، ردالمحتار، كتاب الديات: ٥/٤٠٧، تبيين الحقائق، كتاب الديات، فصل في النفس والمارن واللسان...... ۷/۲۷۳

(۱٦) دیکھئے، المغني لابن قدامة، كتاب الديات، باب ديات الجراح: ۸/۳٤۸، الموسوعة الفقهية: ۲۱/٦٥

(۱۷) المغني لابن قدامة، كتاب الديات، باب ديات الجراح: ۸/۳٤۸، ۳٤۹

مذہب یہ ہے کہ نرمہ بنی میں پوری دیت اور ہڈی والے حصے میں حکومت عدل واجب ہوگی۔(۱۸)

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کو ایک اور صورت پر قیاس کیا ہے کہ اگر ناک کی اوپر کی ہڈی کو زبان کے ساتھ کاٹ دیا جائے تو زبان میں پوری دیت اور ناک کی ہڈی میں حکومت عدل واجب ہوتی ہے، اسی طرح ہڈی کے بانسے کو اگر نرمہ بنی کے ساتھ کاٹا جائے تو اس کا بھی یہی حکم ہوگا کہ نرمہ بنی میں پوری دیت اور ہڈی والے حصے میں حکومت عدل واجب ہوگی۔(۱۹)

جمہور کے دلائل

۱- جمہور کا ایک استدلال ان روایات سے ہے جن میں پورے ناک کو کاٹنے میں صرف دیت کو ذکر کیا گیا ہے۔ چناں چہ روایت باب میں ہے:

"في الأنف إذا أوعب جدعه الدية." یعنی "ناک جب جڑ سے کاٹ دی جائے تو اس میں دیت واجب ہے۔"

اسی طرح ایک روایت میں آتا ہے کہ:

"في الأنف إذا استوعب جدعه الدية."(۲۰) یعنی "ناک جب پوری کاٹ دی جائے تو اس میں دیت واجب ہے۔"

۲- ناک چوں کہ ایک ہی عضو ہے، لہٰذا اس میں ایک ہی دیت واجب ہوگی۔ کیوں کہ یہ بعید نہیں ہے کہ کسی عضو کے ایک حصے میں جو چیز واجب ہوتی ہے پورے عضو میں بھی وہی چیز واجب ہو، چناں چہ حشفۂ ذکر

(۱۸) دیکھیے، المغني لابن قدامة، كتاب الديات، باب ديات الجراح: ۳٤۸/۸، مرقاة المفاتيح: ٤۷/۷، إعلاء السنن، كتاب الجنايات: ۱۷۷/۱۸، البيان في مذهب الإمام الشافعي، كتاب الديات، باب أروش الجنايات: ۵۲۳/۱۱

(۱۹) دیکھیے، المغني لابن قدامة، كتاب الديات، باب ديات الجراح: ۳٤۸/۸، إعلاء السنن، كتاب الجنايات، باب دية الأنف: ۱۷۷/۱۸، ۱۷۸

(۲۰) أخرجه الدارقطني، كتاب الحدود والديات وغيره: ۲۰۹/۳، والبزار في مسنده، مسند عمر بن الخطاب: ۳٤٦/۱، رقم: ۲٦۳

میں پوری دیت واجب ہوتی ہے اور پورے ذکر میں بھی وہی ایک ہی دیت واجب ہوتی ہے۔ ہاتھ اور پاؤں کی انگلیوں میں بھی پوری دیت واجب ہوتی ہے اور اگر ہاتھ، پاؤں کو جوڑ سے کاٹ دیا جائے تو تب بھی وہی ایک ہی دیت واجب ہوتی ہے۔ اسی طرح جو دیت پستان کی ہے اگر پستان کی صرف نوک کو کاٹ دیا جائے تو اس میں بھی وہی دیت واجب ہوتی ہے، لہٰذا ناک کا بھی یہی حکم ہوگا کہ اگر نرمہ بنی کو ہڈی والے حصے سمیت کاٹ دیا جائے تو اس میں بھی وہی ایک ہی دیت واجب ہوگی جو صرف نرمہ بنی کو کاٹنے کی صورت میں واجب ہوتی ہے۔ (۲۱)

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل کا جواب

جہاں تک ناک کی ہڈی کے بانسے کو زبان سمیت کاٹنے پر قیاس کا تعلق ہے، یہ قیاس، قیاس مع الفارق ہے۔ زیر بحث مسئلے کو اس پر قیاس کرنا درست نہیں، کیوں کہ ناک کی ہڈی اور زبان دو الگ الگ عضو ہیں، ایک کی دیت دوسرے میں داخل نہیں ہوتی، جب کہ یہاں ہڈی والا حصہ اور نرمہ بنی دونوں ایک ہی عضو یعنی ناک کا حصہ ہیں، لہٰذا یہاں دونوں میں ایک ہی دیت واجب ہوگی۔ (۲۲)

نتھنے کی دیت

اگر ناک کے نتھنے یا دونوں نتھنوں کے درمیانی بانسے کو کاٹ دیا جائے تو اس کی دیت میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

شوافع اور حنابلہ کے ہاں دونوں نتھنوں اور درمیانی بانسے میں سے ہر ایک میں ثلث دیت واجب ہے۔ دیت کو عضو کے ان تین حصوں میں تقسیم کیا جائے گا۔

ان حضرات کا ایک قول یہ ہے کہ نتھنوں میں پوری دیت جب کہ درمیانی بانسے میں حکومت عدل واجب ہے، کیوں کہ جمال اور منفعت کا تعلق نتھنوں سے ہے کہ اگر یہ نہ ہوں تو جمال اور منفعت مکمل طور پر فوت ہو جاتی ہے اور اس صورت میں آدمی ناک کے ذریعے سانس نہیں لے سکتا۔ (۲۳)

---

(۲۱) دیکھئے، المغني لابن قدامة، كتاب الديات، باب ديات الجراح: ۳٤۸/۸، إعلاء السنن، كتاب الجنايات، باب دية الأنف: ۱۷۷/۱۸، ۱۷۸

(۲۲) المغني لابن قدامة، كتاب الديات، باب ديات الجراح: ۳٤۸/۸

(۲۳) دیکھئے، المغني لابن قدامة، كتاب الديات، باب ديات الجراح: ۳٤۷/۸، ۳٤۸، البيان في مذهب الإمام الشافعي، كتاب الديات، باب أروش الجنايات: ۵۲۳/۱۱، الموسوعة الفقهية: ۶۵/۲۱

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ ناک میں جتنی کمی ہوگی، اسی کے حساب سے دیت ادا کی جائے گی اور اس کمی کا اعتبار ناک کی ابتداء سے نہیں بلکہ نرمہ بنی سے کیا جائے گا۔(۲۴)

"أرنبة" یعنی ناک کی نوک کا حکم

فقہ حنفی کی کتابوں مثلاً ہدایہ وغیرہ میں "ارنبة" یعنی ناک کی نوک کی بھی پوری دیت ذکر کی گئی ہے اور اس کی وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ اس سے جمال مکمل طور پر فوت ہو جاتا ہے، لہٰذا باقی اعضاء کی طرح اس میں بھی پوری دیت واجب ہوگی۔(۲۵)

البتہ علامہ حصکفی رحمۃ اللہ علیہ نے "درمختار" میں ایک قول حکومت عدل کا بھی نقل کیا ہے اور اسی کو انہوں نے صحیح قرار دیا ہے کہ "ارنبة" یعنی ناک کی نوک میں حکومت عدل واجب ہے۔(۲۶)

مولانا ظفر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اسی کو راجح قرار دیا ہے کہ اس میں پوری دیت واجب نہیں بلکہ حکومت عدل واجب ہے، کیوں کہ اس سے پورا جمال فوت نہیں ہوتا بلکہ جمال جزوی طور پر متاثر ہوتا ہے، لہٰذا پوری دیت واجب نہیں ہوگی۔

چناں چہ "إعلاء السنن" میں مولانا ظفر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

"قلت: الراجح عندي هو القول لحكومة العدل؛ لأن إيجاب كمال الدية لا وجه له، وما قال صاحب الهداية: "إن فيه إزالة الجمال على الكمال"، فيه نظر ظاهر؛ لأن الأرنبة جزء من الأنف فيزول بعض الجمال المتعلق بالأنف لا كله، فلا معنى لإيجاب كمال الدية."(۲۷)

یعنی "میں کہتا ہوں کہ میرے نزدیک حکومت عدل کا قول راجح ہے، کیوں کہ پوری دیت واجب کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے، صاحب ہدایہ نے یہ جو فرمایا ہے کہ "اس میں

(٢٤) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، باب في الدماء: ٢٣٥/٦، الموسوعة الفقهية: ٦٥/٢١

(٢٥) الهداية، كتاب الديات، فصل فيما دون النفس: ٥٨٠/٤، ٥٨١، تبيين الحقائق، كتاب الديات، فصل في النفس والمارن واللسان ......: ٢٧٣/٧، مرقاة المفاتيح: ٤٦/٧، ٤٧

(٢٦) "قيل: في الأرنبة حكومة عدل على الصحيح." الدرالمختار، كتاب الديات: ٤٠٨/٥

(٢٧) إعلاء السنن، كتاب الجنايات، باب دية الأنف: ١٧٦/١٨

پورے جمال کو زائل کرنا ہے" یہ محل نظر ہے، کیوں کہ ناک کی نوک ناک کا جزء ہے اور اس کی وجہ سے ناک سے متعلق پورا جمال نہیں بلکہ جزوی جمال زائل ہوتا ہے، لہٰذا پوری دیت واجب کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔"

ایک اشکال کا جواب

عمرو بن شعیب عن أبیہ عن جدہ کے طریق سے مروی ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ناک کی نوک میں آدھی دیت کا فیصلہ فرمایا ہے۔ چناں چہ سنن ابی داؤد کی روایت کے الفاظ ہیں:

"أن النبي صلى الله عليه وسلم قضى في الأنف إذا جدع الدية كاملة، وإن جدعت ثندوته فنصف العقل."(۲۸)

یعنی "حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ناک کے کاٹنے میں پوری دیت اور اس کی نوک کے کاٹنے میں آدھی دیت کا فیصلہ فرمایا۔"

سنن دارقطنی میں یہی روایت ان الفاظ کے ساتھ نقل کی گئی ہے:

"قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم في الأنف إذا جدع كله بالعقل كاملاً، وإذا جدعت أرنبته فنصف العقل."(۲۹)

یعنی "حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ناک جب پوری کاٹ دی جائے تو پوری دیت اور جب اس کی نوک کاٹ دی جائے تو آدھی دیت کا فیصلہ فرمایا ہے۔"

اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ناک کی نوک میں آدھی دیت کا فیصلہ فرمایا ہے، جب کسی چیز کی دیت مقرر ہو تو اس میں حکومت عدل واجب نہیں ہوتی، لہٰذا آپ حضرات کا حکومت عدل کا قول کرنا اس روایت کے خلاف معلوم ہوتا ہے۔

۱- اس کا ایک جواب یہ ہے کہ سنن ابوداود کی روایت محمد بن راشد اور دارقطنی کی روایت محمد بن اسحاق سے نقل کی گئی ہے۔ محمد بن راشد، واہم اور مخطی ہے جب کہ محمد بن اسحاق مدلس راوی ہے اور اس کی روایت میں

---

(۲۸) أخرجه أبوداود في سننه، كتاب الديات، باب ديات الأعضاء، رقم: ٤٥٦٤

(۲۹) أخرجه الدارقطني في سننه، كتاب الحدود والديات وغيره: ۲۱٤/۳، رقم: ۳۹۵

سماع مذکور نہیں، لہٰذا ظاہر یہی ہے کہ "ناک کی نوک میں آدھی دیت کا قول" وہم ہے اور یہ اصول دیت پر پورا نہیں اترتا، کیوں کہ ناک ان اعضاء میں سے نہیں ہے جن کے جزء میں آدھی دیت واجب ہوتی ہے۔

نیز کتابوں کے تتبع سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ "ارنبۃ" یعنی ناک کی نوک کی دیت کا مسئلہ ائمۂ مذہب کی منصوصات میں سے نہیں ہے، بلکہ یہ مستخرجات مشائخ میں سے ہے۔ اگر بات اس طرح ہو تو زیر بحث روایت سے متعلق مذکورہ بالا بات مزید واضح ہو جاتی ہے کہ یہ روایت قابل استدلال نہیں۔ (۳۰)

۲- اگر اس روایت کو صحیح تسلیم کر لیا جائے تو آدھی دیت کو حکومت عدل پر محمول کیا جائے گا اور اس کو حتمی مقدار قرار نہیں دیا جائے گا۔ (۳۱)

ایک اور اشکال اور اس کا جواب

بعض حضرات نے یہ اشکال کیا ہے کہ "مارن" ناک کے جزء کو کہا جاتا ہے اور مختلف روایات میں اس کی دیت کا ذکر آیا ہے۔ چناں چہ ابن طاؤس رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے:

"في الكتاب الذي عندهم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم: "في الأنف إذا قطع المارن مأة." (۳۲)

یعنی "جو کتاب (ہدایت نامہ) ان کے پاس حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے پہنچی ہے اس میں ہے کہ جب ناک کی "مارن" کاٹ دی جائے تو اس میں سو اونٹ واجب ہیں۔"

اسی طرح ایک اور مرفوع روایت میں ہے:

"في الأنف إذا استوصل مارنه الدية." (۳۳)

---

(۳۰) إعلاء السنن، كتاب الجنايات، باب دية الأنف: ۱۸/۱۷۶

(۳۱) هامش إعلاء السنن، كتاب الجنايات، باب دية الأنف: ۱۸/۱۷۶

(۳۲) أخرجه عبدالرزاق في مصنفه، كتاب العقول، باب الأنف: ۹/۲۳۲، رقم: ۱۷۷۷۸، والبيهقي في سننه، كتاب الديات، باب دية الأنف: ۸/۱۵٤، رقم: ۱٦۲٤۰

(۳۳) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه، كتاب الديات، باب الأنف: كم فيه؟: ۱٤/۵۷، رقم: ۲۷۳۸٦

یعنی ''جب ناک کے ''مارن'' کو جڑ سے کاٹ دیا جائے تو اس میں دیت واجب ہے۔''

محمد بن عمرو بن حزم رحمۃ اللہ علیہ کی روایت میں ہے:

"كان في كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم لعمرو بن حزم: في الأنف إذا استوعب مارنه الدية." (٣٤)

یعنی: ''عمرو بن حزم رضی اللہ عنہ کی طرف حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارسال کردہ خط میں تھا کہ ناک کی ''مارن'' جب پوری کاٹ دی جائے تو اس میں دیت ہے۔''

ان روایات میں ''مارن'' کا ذکر ہے اور ''مارن'' ناک کے حصے کو کہا جاتا ہے۔ "ارنبة" یعنی ناک کی نوک بھی ناک کا حصہ ہے۔ جب رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ناک کے حصے میں دیت کو واجب قرار دیا ہے تو "ارنبة" یعنی ناک کی نوک میں حکومت عدل کا قول کرنا درست نہیں ہوگا اور اس میں بھی پوری دیت واجب ہوگی۔ (۳۵)

اس کا جواب یہ ہے کہ لغت میں ''مارن'' کا اطلاق ناک، نرمہ بنی اور ناک کے حصے تینوں پر کیا جاتا ہے (۳۶)، لیکن یہاں حدیث میں دوسرے معنی یعنی نرمہ بنی مراد ہیں کہ جب نرمہ بنی کو کاٹ دیا جائے تو اس میں پوری دیت واجب ہوگی۔ پہلے معنی اس لئے مراد نہیں ہیں کہ ''مارن'' کی اضافت ''انف'' کی طرف کی گئی ہے اور اگر ''مارن'' سے بھی انف مراد ہو تو پھر اضافۃ الشئ إلی نفسہ لازم آئے گی اور کسی چیز کی اضافت اپنی ذات کی طرف درست نہیں۔

''مارن'' سے ناک کا حصہ مراد لینا اس لئے درست نہیں ہے کہ حدیث میں استیصال اور استیعاب کے الفاظ نقل کیے گئے ہیں اور جب ناک کا کوئی حصہ کاٹ دیا جائے تو "استوعب مارنہ" یا "استوصل مارنہ" کی تعبیر اختیار نہیں کی جاتی کہ اس کی ناک یا مارن کو جڑ سے کاٹ دیا گیا ہے، لہٰذا دوسرے معنی ہی متعین ہو جاتے

(٣٤) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه، كتاب الديات، الأنف: كم فيه؟: ٥٨/١٤، رقم: ٢٧٣٨٩

(٣٥) إعلاء السنن، كتاب الجنايات، باب دية الأنف: ١٧٧/١٨

(٣٦) دیکھئے، القاموس المحيط للفيروز آبادی، باب النون، فصل الميم: ٢٦٦/٤

ہیں کہ یہاں روایات میں "مارن" سے نرمہ بنی ہی مراد ہے۔(۳۷)

صاحب ہدایہ کے تسامح کی وجہ

لغت کے اعتبار سے چوں کہ "مارن" کا اطلاق ناک، نرمہ بنی اور ناک کے جزء تینوں پر ہوتا ہے، جب کہ ارنبہ بھی ناک کا جزء اور حصہ ہے، لہٰذا اس اعتبار سے "ارنبہ" پر بھی "مارن" کا اطلاق ہوسکتا ہے، شاید اس لیے صاحب ہدایہ نے احتیاطاً ارنبہ میں بھی پوری دیت کو واجب قرار دیا ہے۔(۳۸)

نیز سنن بیہقی میں اس طرح کا اثر فقہائے مدینہ سے بھی نقل کیا گیا ہے۔ چناں چہ اس کے الفاظ ہیں:

"عن الفقهاء من أهل المدينة، كانوا يقولون: في الأنف إذا أوعي جدعاً أو قطع أرنبته الدية كاملة، والذكر مثل ذلك إن قطع كله أو قطعت حشفته."(۳۹)

یعنی "اہل مدینہ کے فقہاء سے مروی ہے وہ فرمایا کرتے تھے کہ جب ناک یا ناک کی نوک کاٹ دی جائے تو اس میں پوری دیت واجب ہے اور ذکر میں بھی اسی طرح ہے کہ پورا ذکر کاٹ دیا جائے یا سرِ ذکر تو پوری دیت واجب ہوگی۔"

لیکن احادیث کے ظاہر سے ان حضرات کے قول کی تائید نہیں ہوتی، کیوں کہ بعض روایات میں "في الأنف إذا استوصل مارنه"(٤٠) بعض میں "إذا استوعب مارنه"(٤١) اور بعض میں "في الأنف إذا أوعي جدعاً"(٤٢) کے الفاظ نقل کیے گئے ہیں۔ ظاہر ہے ان الفاظ کا اطلاق پورے ناک یا نرمہ بنی کو کاٹنے

(۳۷) إعلاء السنن، كتاب الجنايات، باب دية الأنف: ١٨/١٧٨

(۳۸) هداية، كتاب الديات، فصل في ما دون النفس: ٤/٥٨١، مكتبة رحمانيه، لاهور، نیز دیکھیے، إعلاء السنن، كتاب الجنايات، باب دية الأنف: ١٨/١٧٨

(۳۹) السنن الكبرى للبيهقي، كتاب الديات، جماع أبواب الديات فيما دون النفس، باب دية الذكر والأنثيين: ٨/١٧١

(٤٠) المصنف لابن أبي شيبة، كتاب الديات، الأنف: كم فيه؟: ١٤/٥٧، رقم: ٢٧٣٨٦

(٤١) المصنف لابن أبي شيبة، كتاب الديات، الأنف: كم فيه؟: ١٤/٥٨، رقم: ٢٧٣٨٩

(٤٢) أخرجه الإمام مالك في موطئه، كتاب العقول، باب ذكر العقول: ٢/٨٤٩

پر ہی ہوسکتا ہے، ناک کے کسی جزء کے کاٹنے پر نہیں ہوسکتا؛ کیوں کہ جڑ سے اور مکمل استیعاب کے ساتھ ناک یا نرمہ بنی ہی کو کاٹا جاسکتا ہے، لہٰذا صرف ناک یا نرمہ بنی کے کاٹنے پر مکمل دیت واجب ہوگی، کسی جزء کے کاٹنے پر نہیں۔(۴۳)

وَفِي الأَسْنَانِ الدِّيَةُ

مشکاۃ ومصابیح کے نسخوں اور ان کی شروحات کے متن میں بھی یہاں یہی الفاظ نقل کیے گئے ہیں، لیکن یہ روایت دراصل سنن نسائی اور سنن دارمی کی ہے اور ان دونوں کتابوں میں اس جگہ "وفي الأسنان الدية" کے بجائے "وفي اللسان الدية" کے الفاظ مروی ہیں۔(۴۴)

جمہور فقہاء کے نزدیک ایک دانت میں پانچ اونٹ واجب ہیں، اس طرح دانتوں کی دیت مجموعی اعتبار سے سو اونٹوں سے بڑھ جاتی اور نفس کی دیت سے زائد ہوجاتی ہے۔(۴۵) مشکاۃ ومصابیح کے متون میں

(٤٣) إعلاء السنن، كتاب الجنايات، باب دية الأنف: ١٧٨/١٨

(٤٤) دیکھئے، سنن النسائي، كتاب القسامة والقود والديات، باب ذكر حديث عمرو بن حزم في العقول واختلاف الناقلين له، رقم: ٤٨٥٧-٤٨٦١، سنن الدارمي، كتاب الديات، باب كم الدية من الإبل؟: ٢/١٥٣١، رقم: ٢٣٦٦

(٤٥) دیکھئے، المغني لابن قدامة، كتاب الديات، باب ديات الجراح: ٣٤٠/٨، الدر المختار مع رد المحتار، كتاب الديات: ٤١٠/٥، البيان في مذهب الإمام الشافعي، كتاب الديات، باب أروش الجنايات: ٥٣٨/١١، المنتقى شرح موطأ الإمام مالك، كتاب العقول، جامع عقل الأسنان: ٥٥/٩

بظاہر مشکاۃ ومصابیح کے متون میں منقول الفاظ سے شارح مشکاۃ شیخ عبدالحق محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ کو اشکال پیدا ہوا کہ جب تمام دانتوں میں پوری دیت واجب ہے تو ایک دانت میں پانچ اونٹ کیسے واجب ہوں گے؟ چناں چہ "مشکاۃ" کی عربی شرح "لمعات التنقيح" میں اس اشکال کا جواب دیتے ہوئے وہ فرماتے ہیں:

"فإن قلت: لما كان في مجموع الأسنان الدية الكاملة، فكيف يكون في السن الواحد خمس من الإبل، والأسنان إما اثنان وثلاثون أو ثمان وعشرون؟ قلنا: هذه التقديرات تعبد محض، ولا طريق إلى معرفته إلا التوقيف، نعم في بعض هذه الأقسام كالدية في العين ونصفها في عين واحدة مثلاً يدرك وجه معقول، والله أعلم."(لمعات

منقول الفاظ جمہور کے مخالف تھے، لیکن اصل متون کی طرف رجوع کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ روایت جمہور کے مخالف نہیں ہے۔ دانتوں کی دیت سے متعلق مزید گفتگو متصل بعد آ رہی ہے۔

وَفِي السِّنِّ خَمْسٌ مِنَ الإِبِلِ

اس بات پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ ایک دانت میں پانچ اونٹ واجب ہیں۔ یہی امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام شافعی، امام احمد بن حنبل، سفیان ثوری، قتادہ، عطاء، طاوس، عروہ بن زبیر اور سعید بن مسیّب رحمہم اللہ کا مذہب ہے اور حضرت عمر، حضرت عبداللہ بن عباس اور حضرت معاویہ بن ابی سفیان رضی اللہ عنہم سے بھی یہی نقل کیا گیا ہے۔(۴۶)

= یعنی ”اگر آپ کہیں کہ جب دانتوں کے مجموعے میں پوری دیت واجب ہے تو پھر ایک دانت میں پانچ اونٹ کیسے واجب ہوں گے، جبکہ دانت یا تو بتیس ہوتے ہیں اور یا اٹھائیس؟ ہم کہیں گے کہ دیت کی یہ مقداریں محض ایک امر تعبدی ہیں اور توقیف کے علاوہ ان کو پہچاننے کا کوئی اور طریقہ نہیں ہے، ہاں البتہ دیت کی بعض اقسام میں وجہ معقول بھی معلوم ہوتی ہے، جیسے دونوں آنکھوں میں پوری دیت ہے اور ایک آنکھ میں آدھی۔“

یہی بات شیخ عبدالحق محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ نے مشکاۃ شریف کی فارسی شرح میں بھی بیان فرمائی ہے اور ان کے الفاظ ہیں:

”اگر گفته شود که چوں درمجموع اسنان دیت کامل باشد دریك دندان چگونه پنج شتر باشد؟ ودندان ها یاسی ودواند، یا بیست وهشت اند، جوابش آنست که گفته شود ایں تقدیرات تعبد محض اندر، نیست بشناخت آن مگر بتوقیف وسماع از شارع، نعم ودر بعضے ایں اقسام، چنانکه دیت دردوچشم ونصف دیت دریك چشم مثلاً وجه معقول نیز درك تواں کرد، أما أصل همان توقیف است.“ (أشعة اللمعات: ۲۴۰/۳)

لیکن جیسا کہ اوپر متن میں نقل کر دیا گیا ہے کہ جمہور حضرات، جن میں احناف بھی داخل ہیں، کے نزدیک ایک دانت میں پانچ اونٹ واجب ہیں، البتہ ان حضرات کے نزدیک دانتوں کی مجموعی دیت، دیت کی مقدار یعنی سو اونٹ سے بڑھ جاتی ہے اور اعضاء کی صرف یہی قسم ایسی ہے کہ جس میں دیت کی مجموعی مقدار دیت نفس سے زائد ہو جاتی ہے۔

(٤٦) المغني لابن قدامة، كتاب الديات، باب ديات الجراح: ٣٥٣/٨، إعلاء السنن، كتاب الجنايات، باب دية الأسنان: ١٨٢/١٨، البيان في مذهب الإمام الشافعي، كتاب الديات، باب أروش الجنايات: ٥٣٣/١١، المدونة الكبرى، كتاب الجراحات، ما جاء في الأسنان والأضراس: ٣١٣/٦، الموسوعة الفقهية، دية الأسنان: ٧٧/٢١

ڈاڑھ کی دیت

اکثر اہل علم کے ہاں ڈاڑھ اور کچلیاں بھی سامنے والے دانتوں کے حکم میں ہیں اور ان میں بھی وہی پانچ اونٹ واجب ہیں۔ امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام شافعی، سفیان ثوری، اسحاق بن راہویہ، امام زہری، طاوس، قتادہ اور عروہ بن زبیر رحمہم اللہ کا یہی مذہب ہے۔ حضرت عبداللہ بن عباس اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہم سے بھی اسی طرح نقل کیا گیا ہے۔ (۴۷)

حضرت سعید بن مسیب رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے دانت میں پانچ اور ڈاڑھ میں ایک اونٹ مقرر کیا جب کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے دونوں میں پانچ پانچ اونٹ مقرر کیے۔ حضرت سعید بن مسیب رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ اگر میں ہوتا تو ڈاڑھ میں دو اونٹ واجب کرتا، کیوں کہ اس طرح دانتوں کی دیت کم زیادہ نہ ہوتی، بلکہ پورے سو اونٹ ہو جاتی۔ (۴۸)

---

(٤٧) المغني لابن قدامة، كتاب الديات، باب ديات الجراح: ٣٥٣/٨، إعلاء السنن: ١٨٣/١٨، البيان في مذهب الإمام الشافعي، كتاب الديات، باب أروش الجنايات: ٥٣٣/١١، المدونة الكبرى، كتاب الجراحات، ما جاء في الأسنان والأضراس: ٣١٣/٦

(۴۸) چناں چہ موطا امام مالک میں ہے:

"عن يحيى بن سعيد أنه سمع سعيد بن المسيب يقول: قضى عمر بن الخطاب في الأضراس ببعير بعير. وقضى معاوية بن أبي سفيان في الأضراس بخمسة أبعرة، خمسة أبعرة، قال سعيد بن المسيب: فالدية تنقص في قضاء عمر بن الخطاب وتزيد في قضاء معاوية، فلو كنت أنا لجعلت في الأضراس بعيرين بعيرين، فتلك الدية سواء، وكل مجتهد مأجور."

یعنی "یحیی بن سعید رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے کہ انہوں نے حضرت سعید بن مسیب رحمۃ اللہ علیہ کو فرماتے ہوئے سنا، حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے ڈاڑھوں میں ایک ایک اونٹ کا فیصلہ کیا اور حضرت معاویہ بن ابی سفیان رضی اللہ عنہما نے پانچ پانچ اونٹوں کا فیصلہ کیا۔ حضرت سعید بن مسیب رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے فیصلے میں دیت کم اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے فیصلے میں زیادہ ہو رہی ہے۔ اگر میں ہوتا تو ڈاڑھوں میں دو دو اونٹ واجب کرتا تو دیت برابر ہو جاتی اور ہر مجتہد ماجور ہے۔" (كتاب العقول، باب جامع عقل الأسنان: ٨٦١/٢) .... =

حضرت سعید بن مسیّب رحمۃ اللہ علیہ کے دلائل

۱- ایک دلیل یہ ہے کہ دانت، انگلیوں، پلکوں اور دیگر اعضاء کی طرح ذو عدد ہیں اور ان اعضاء میں پوری دیت سو اونٹ واجب ہوتی ہے، لہٰذا دانتوں میں بھی پوری دیت واجب ہوگی اور یہ دیت دیگر ذو عدد اعضاء کی طرح جان کی دیت سے زائد نہیں ہوگی۔(۴۹)

۲- دانت ایک قسم کی جنس منفعت پر مشتمل ہیں کہ یہ چبانے کا فائدہ دیتے ہیں، لہٰذا دیگر منافع کی طرح ان کی دیت بھی دیت نفس سے زائد نہیں ہوگی۔

۳- ڈاڑھ میں صرف منفعت ہے کہ یہ چبانے کا فائدہ دیتی ہے جب کہ سامنے والے دانتوں میں منفعت اور جمال دونوں چیزیں ہیں، لہٰذا دونوں کے تاوان میں بھی فرق ہوگا اور ان دونوں میں ایک طرح کی دیت واجب نہیں ہوگی۔(۵۰)

= حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ نے بھی حضرت سعید بن مسیب رحمۃ اللہ علیہ کے قول کو مستحسن قرار دیا ہے کہ اس طرح دانتوں میں پورے سو اونٹ ہو جائیں گے، جب کہ حضرت معاویہ کے فیصلے میں اونٹ سو سے زیادہ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے فیصلے میں سو سے کم ہو جاتے ہیں۔ ابن مزین رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ میں نے حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ سے اس کی وضاحت چاہی تو انہوں نے فرمایا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ڈاڑھ میں ایک اونٹ اور دانت میں پانچ اونٹ مقرر فرمائے ہیں۔ ڈاڑھیں کل بیس اور دانت بارہ ہیں۔ ان میں چار ثنایا، چار رباعیات اور چار کچلیاں ہیں اور ڈاڑھیں ہر طرف اوپر نیچے پانچ پانچ ہیں، اس طرح ان سب کی دیت ملا کر اسی اونٹ ہو جاتے ہیں اور دیت سے بیس اونٹ کم ہو جاتے ہیں۔ جب کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے ہر ڈاڑھ میں پانچ اونٹوں کو واجب قرار دیا ہے تو اس میں دانتوں کی کل دیت ایک سو ساٹھ اونٹ ہو جاتی ہے اور یہ نفس کی دیت سے بڑھ جاتی ہے۔ لہٰذا سعید بن مسیب رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ اگر میں ہوتا تو ڈاڑھ میں دو اونٹ واجب کرتا اور اس طرح بیس ڈاڑھوں میں چالیس اونٹ اور بارہ دانتوں میں ساٹھ اونٹ ہوتے اور دانتوں کی دیت پورے سو اونٹ ہو جاتی۔ حضرت عطاء بن ابی رباح رحمۃ اللہ علیہ سے بھی یہی قول نقل کیا گیا ہے۔ (المنتقى للباجي: ۷/۹۳)

(۴۹) المغني لابن قدامة، كتاب الديات، باب ديات الجراح: ۸/۳۵۳؛ إعلاء السنن، كتاب الجنايات، باب دية الأسنان: ۱۸/۱۸۳

(۵۰) المغني لابن قدامة، كتاب الديات، باب ديات الجراح: ۸/۳۵۳

جمہور کے دلائل

۱-اسی باب میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت نقل کی گئی ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

- "الأصابع سواء، الأسنان سواء، الثنية والضرس سواء، هذه وهذه سواء."(٥١)

یعنی "انگلیاں برابر ہیں، دانت برابر ہیں، اگلے دانت اور ڈاڑھ برابر ہیں، یہ اور یہ برابر ہیں۔"

۲-دوسرا استدلال ان روایات کے عموم سے ہے جن میں مطلقاً دانت کی دیت پانچ اونٹ ذکر کی گئی ہے اور ان کے عموم میں ڈاڑھیں بھی داخل ہیں، لہٰذا دیگر دانتوں کی طرح ڈاڑھ میں بھی پانچ اونٹ واجب ہوں گے۔(۵۲)

۳-ایک ہی جنس کے متعدد اعضاء میں جو دیت واجب ہوتی ہے تو منافع کا لحاظ کیے بغیر ان تمام اعضاء کی دیت برابر ہوتی ہے، جیسا کہ انگلیوں کی دیت میں ہوتا ہے۔ مروان بن حکم کے سوال کے جواب میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے بھی اس کی طرف اشارہ کیا ہے۔ چناں چہ مؤطا امام مالک کی روایت کے الفاظ ہیں:

"عن داود بن حصين، عن أبي غطفان بن طريف المُرّي، أنه أخبره: أنّ مروان بن الحكم بعثه إلى عبدالله بن عباس، يسأله ماذا في الضِرس؟ فقال عبدالله بن عباس: فيه خمس من الإبل. قال: فردني مروان إلى عبدالله بن عباس، فقال: أتجعل مقدّم الفم مثل الأضراس؟ فقال عبدالله بن عباس: لو لم تعتبر ذلك إلا بالأصابع، عقلها سواء."(٥٣)

---

(٥١) تخریج کے لیے دیکھیے، رقم الحديث: ٣٤٩٥

(٥٢) دیکھیے، المغني لابن قدامة، كتاب الديات، باب ديات الجراح: ٣٥٣/٨

(٥٣) أخرجه مالك في موطئه، كتاب العقول، باب في عقل الأسنان، ص: ٧٣، ٧٤

یعنی ''داود بن حصین، ابوغطفان بن طریف مرّی سے نقل کرتے ہیں کہ انہوں نے اسے بتلایا، مروان بن حکم نے انہیں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے پاس بھیجا اور وہ ان سے یہ پوچھنا چاہتے تھے کہ ڈاڑھ میں کیا چیز واجب ہے؟ تو حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے فرمایا کہ اس میں پانچ اونٹ ہیں۔ ابوغطفان نے کہا ہے کہ مروان نے انہیں دوبارہ بھیجا اور کہا کہ آپ آگے والے دانتوں کو ڈاڑھ کے برابر کرنا چاہتے ہیں؟ تو حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے فرمایا کہ اگر آپ ان کو انگلیوں پر قیاس کر لیتے جن کی دیت برابر ہے تو یہ کافی ہوگا۔''

مروان بن حکم کا مقصد منافع کے تفاوت کی طرف اشارہ کرنا تھا کہ دانتوں کے منافع میں تفاوت ہے تو ان کی دیت کی مقدار میں بھی فرق ہونا چاہیے؟ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے جواب میں انگلیوں کی دیت کو پیش کیا کہ انگلیوں کے منافع میں تفاوت کے باوجود ان کی دیت برابر ہے تو اس طرح دانتوں کی دیت بھی برابر ہوگی اور ان میں منافع کے تفاوت کی وجہ سے فرق نہیں کیا جائے گا۔ (۵۴)

۵- ڈاڑھ کی دیت سے متعلق مذکورہ بالا دونوں اقوال خلاف قیاس ہیں۔ جمہور کا قول اس لئے خلاف قیاس ہے کہ اس صورت میں دانتوں کی دیت، دیت نفس سے بڑھ جاتی ہے اور حضرت سعید بن مسیّب رحمۃ اللہ علیہ کا قول اس لئے خلاف قیاس ہے کہ ایک جنس کے اعضاء میں دیت برابر تقسیم ہوتی ہے جب کہ ان کے قول میں ایک ہی جنس کے اعضاء کی دیت میں فرق آرہا ہے کہ عام دانت میں پانچ اونٹ اور ڈاڑھ میں دو اونٹ واجب ہیں۔

لیکن جمہور کا قول خلاف قیاس ہونے کے باوجود احادیث کے موافق ہے اور اکثر اہل علم کا بھی یہی قول ہے لہٰذا جمہور کا قول اولیٰ ہوگا اور تمام دانتوں میں برابر دیت واجب ہوگی۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا قول مذکورہ بالا دونوں قیاسوں کے مخالف ہے کہ ڈاڑھ میں ایک اونٹ واجب کرنے کی صورت میں پوری دیت بھی ثابت نہیں ہوتی اور ایک جنس کے اعضاء کی دیت برابر بھی نہیں ہوتی، لہٰذا جمہور کے قول پر عمل کیا جائے گا کہ تمام دانتوں کی دیت برابر ہے اور عام دانت اور ڈاڑھ میں فرق نہیں ہے۔ اس

(٥٤) دیکھئے، أوجز المسالك، كتاب العقول، باب في عقل الأسنان: ١٤/٦٧١، ٦٧٢

تفصیل سے حضرت سعید بن مسیب رحمۃ اللہ علیہ کے مذکورہ بالا دلائل کا جواب بھی ہو جاتا ہے۔(۵۵)

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے قول کی توجیہ

مولانا ظفر احمد عثانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے قول کو سیاہ اور ناقص ڈاڑھ پر محمول کیا جائے گا کہ اس میں انہوں نے ایک اونٹ کو واجب قرار دیا ہے۔ سیاہ اور ناقص ڈاڑھ میں دراصل حکومت عدل واجب ہوتی ہے اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا ایک اونٹ مقرر کرنا بھی حکومت عدل کے طور پر تھا۔ وگرنہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے ڈاڑھ اور دانت دونوں کی برابر دیت کا قول مروی ہے۔

چناں چہ سنن بیہقی میں قاضی شریح اور امام مسروق رحمہما اللہ سے مروی ہے:

"عن عمر رضي الله عنه: الأسنان سواء." (٥٦) یعنی "حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ دانت برابر ہیں۔"

اس کی سند میں اگرچہ جابر جعفی راوی متکلم فیہ ہے لیکن یہ بالکل متروک نہیں اور سنن بیہقی ہی میں مروی حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ کے ایک اثر سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے جس کے الفاظ ہیں:

"عن عمر رضي الله عنه قال: الأسنان سواء، الضرس والثنية." (٥٧)

یعنی "حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا، دانت برابر ہیں، یعنی ڈاڑھ اور اگلے دانت۔"

یہ اثر اگرچہ مرسل ہے، لیکن حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے اور ان کی مرسل روایات صحیح ہوتی ہیں۔ لہٰذا حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے مذکورہ قول کو سیاہ اور ناقص ڈاڑھ کے تاوان پر محمول کیا جائے گا کہ اس میں انہوں نے ایک اونٹ کا فیصلہ فرمایا ہے۔ اس طرح کے دانت میں درحقیقت حکومت عدل واجب ہوتی ہے اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا یہ فیصلہ بھی حتمی دیت نہیں بلکہ حکومت عدل کی حیثیت سے ہے۔(۵۸)

(٥٥) دیکھئے، المغني لابن قدامة، كتاب الديات، باب ديات الجراح: ٣٥٣/٨، إعلاء السنن، كتاب الجنايات، باب دية الأسنان: ١٨٣/١٨، الموسوعة الفقهية، دية الأسنان: ٧٧/٢١

(٥٦) السنن الكبرى للبيهقي، كتاب الديات، باب الأسنان كلها سواء: ١٥٩/٨.

(٥٧) السنن الكبرى للبيهقي، كتاب الديات، باب الأسنان كلها سواء: ١٥٩/٨

(٥٨) دیکھئے، إعلاء السنن، كتاب الجنايات، باب دية الأسنان: ١٨٤/١٨

وَفِي الشَّفَتَيْنِ الدِّيَةُ..

فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ ہونٹوں میں پوری دیت واجب ہے۔

ان کی ایک دلیل حضرت عمرو بن حزم رضی اللہ عنہ کی حدیث باب ہے کہ اس میں ہونٹوں کی پوری دیت کا ذکر ہے۔

دوسری وجہ اس کی یہ ہے کہ بدن میں ان کی مثل کوئی اور عضو نہیں اور ان میں جمال و منفعت بھی ہے کہ یہ منہ کی حفاظت کرتے ہیں، دانتوں کو چھپاتے اور تھوک کو روکتے ہیں، پھونکنے اور بات مکمل کرنے کا ذریعہ بھی ہیں اور ان کے علاوہ دیگر کئی فوائد پر مشتمل ہیں، لہٰذا ہاتھوں اور پاؤں کی طرح ان میں بھی پوری دیت واجب ہوگی۔(۵۹)

دیت میں دونوں ہونٹ برابر ہیں

جمہور فقہاء کے نزدیک دونوں ہونٹوں کی دیت برابر ہے۔ اوپر اور نیچے کے ہونٹ میں فرق نہیں ہے۔(۶۰)

حنابلہ کی ایک روایت یہ ہے کہ اوپر والے ہونٹ میں دیت کا ایک ثلث اور نیچے والے ہونٹ میں دو ثلث واجب ہوں گے اور یہی حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ، سعید بن المسیب اور امام زہری رحمہما اللہ کا قول ہے۔

ان حضرات نے اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ نیچے والے ہونٹ کا نفع زیادہ ہے کہ یہ ہر وقت حرکت میں رہتا ہے، تھوک سے حفاظت کرتا ہے اور اسی سے کھانا کھایا جاتا ہے، جب کہ اوپر والے ہونٹ کے منافع زیادہ نہیں ہیں اور وہ عموماً ساکن رہتا ہے، لہٰذا منافع کے فرق کی وجہ سے ان دونوں کی دیت میں بھی فرق ہوگا اور اوپر

(۵۹) المغني لابن قدامة، كتاب الديات، باب ديات الجراح: ۳٤۹/۸

(٦٠) دیکھئے، المغني لابن قدامة، كتاب الديات، باب ديات الجراح: ۳٤۹/۸، المدونة الكبرىٰ، كتاب الجراحات، باب دية الشفتين والجفون وثديي المرأة والصغيرة: ۳۱۵/٦، موطأ الإمام محمد، كتاب الديات، باب الدية في الشفتين، ص: ۲۹۲، موسوعة الإمام الشافعي، كتاب الأم، ديات الخطأ، دية الشفتين: ٤٥٤/۱۲

والے ہونٹ میں ایک ثلث جب کہ نیچے والے ہونٹ میں دو ثلث واجب ہوں گے۔ (٦١)

١- جمہور فقہاء کی ایک دلیل حضرت ابوبکر صدیق اور حضرت علی رضی اللہ عنہما کا اثر ہے کہ ان حضرات سے ایک ہونٹ میں آدھی دیت کا قول نقل کیا گیا ہے۔

٢- وہ اعضاء جو دو ہوں اور ان میں پوری دیت واجب ہوتی ہو تو ایک عضو میں آدھی دیت واجب ہوتی ہے اور ان میں منافع کے فرق کو ملحوظ نہیں رکھا جاتا، اسی طرح ہونٹوں میں بھی منافع کے فرق کو ملحوظ نہیں رکھا جائے گا اور ان میں برابر دیت تقسیم ہوگی کہ ایک ہونٹ میں آدھی دیت واجب ہے۔ (٦٢)

٣- نیز ہاتھوں کی انگلیوں میں پوری دیت واجب ہے اور اس پوری دیت کو انگلیوں پر برابر تقسیم کیا جاتا ہے کہ ایک انگلی میں دس اونٹ واجب ہیں اور ان میں منافع کے اعتبار سے فرق کے باوجود دیت میں اس فرق کو ملحوظ نہیں رکھا جاتا۔ ہونٹوں کی دیت میں بھی یہی ہوگا کہ ان میں منافع کے فرق کو ملحوظ نہیں رکھا جائے گا اور دونوں ہونٹوں کی دیت برابر ہوگی۔ (٦٣)

وَفِي الْبَيْضَتَيْنِ الدِّيَةُ

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ خصیتین میں پوری دیت واجب ہے جیسا کہ حضرت عمرو بن حزم رضی اللہ عنہ کی حدیث باب میں ہے۔

نیز ان میں منفعت مقصودہ بھی ہے کہ ان کے ذریعے انسانی نسل کی افزائش ہوتی ہے، لہٰذا ہاتھوں اور

---

(٦١) دیکھئے، المغني لابن قدامة، كتاب الديات، باب ديات الجراح: [illegible]، الموسوعة الفقهية، الشفتان: ٧٤/٢١

(٦٢) دیکھئے، المغني لابن قدامة، كتاب الديات، باب ديات الجراح: ٣٤٩/٨، إعلاء السنن، كتاب الجنايات، باب دية الشفتين: ١٨٨/١٨

(٦٣) دیکھئے، المغني لابن قدامة، كتاب الديات، باب ديات الجراح: ٣٤٩/٨، موطأ الإمام محمد، كتاب الديات، باب الدية في الشفتين، ص: ٢٩٢

(٦٤) دیکھئے، الموسوعة الفقهية، الأنثيان: ٧١/٢١، المغني لابن قدامة، كتاب الديات، باب ديات الجراح: ٣٦١/٨، بدائع الصنائع، كتاب الجنايات: ٤٢٩/١٠، المدونة الكبرىٰ، كتاب الجراحات، باب ما جاء في شلل اليد والرجل: ٣١٥/٦، البيان في مذهب الإمام الشافعي، كتاب الديات، باب أروش الجنايات، مسألة: ما يجب في الخصيتين: ٥٤٩/١١، ٥٥٠

اگر خصیتین کو کوٹا یا شل کیا گیا تو ان میں پوری دیت واجب ہوگی جیسا کہ ہاتھ، پاؤں یا ذکر کو شل کرنے کی صورت میں پوری دیت واجب ہوتی ہے۔

اگر خصیتین کو کاٹا گیا اور نسل بھی ضائع ہوگئی تو اس میں صرف ایک ہی دیت واجب ہوگی، کیوں کہ ان کا نفع ہی یہی ہے۔ جیسا کہ ہاتھوں، پاؤں اور آنکھوں میں ہوتا ہے کہ ان کو ختم کرنے میں قوت بطش، مشی اور سماعت ضائع ہوجاتی ہے، لیکن ان کا چونکہ نفع مقصودہ یہی ہے، اس لیے ان میں صرف ایک دیت واجب ہوتی ہے، اسی طرح خصیتین میں بھی ایک ہی دیت واجب ہوگی۔(۶۵)

دونوں خصیے دیت میں برابر ہیں

جمہور اہل علم کے ہاں دو خصیوں میں پوری دیت اور ایک میں آدھی دیت واجب ہے۔(۶۶)

حضرت سعید بن مسیب رحمۃ اللہ علیہ سے نقل کیا گیا ہے کہ بائیں خصیے میں دیت کے دو ثلث اور دائیں میں ایک ثلث واجب ہے، کیوں کہ بائیں خصیے کا نفع زیادہ ہے کہ درحقیقت نسل کی بڑھوتری صرف اس کے ذریعے ہوتی ہے۔(۶۷)

جمہور کی دلیل یہ ہے کہ جن دو اعضاء میں پوری دیت واجب ہوتی ہے، ان میں سے ایک کے اندر

---

(۶۵) المغني لابن قدامة، كتاب الديات، باب ديات الجراح: ۳٦۱/۸

(٦٦) دیکھئے، المغني لابن قدامة، كتاب الديات، باب ديات الجراح: ۳٦۱/۸، المدونة الكبرى، كتاب الجراحات، باب ما جاء في شلل اليد والرجل: ۳۱۵/٦، البيان في مذهب الإمام الشافعي، كتاب الديات، باب أروش الجنايات: ۵٤۹/۱۱، ۵۵۰، الدرالمختار: ٤۰۹/۵، بداية المجتهد، كتاب الديات فيما دون النفس، دية الأنثيين: ۸۵/٦

(٦۷) أخرج أثر سعيد بن المسيب الإمام عبدالرزاق في مصنفه، كتاب العقول، باب البيضتين: ۲٦۰/۹، رقم الحديث: ۱۷۹٦۸، ۱۷۹٦۹، وابن أبي شيبة في مصنفه، كتاب الديات، البيضتان ما فيهما؟: ۱۲۰/۱٤، رقم الحديث: ۲۷۷۰۹، والبيهقي في سننه الكبرى، كتاب الديات، باب دية الذكر والأنثيين: ۱۷۰/۸، رقم الحديث: ۱٦۳۲۲، نیز دیکھئے، المغني لابن قدامة، كتاب الديات، باب ديات الجراح: ۳٦۱/۸، الموسوعة الفقهية، الأنثيان: ۷۱/۲۱، البيان في مذهب الإمام الشافعي، كتاب الديات: ۵۵۰/۱۱، بداية المجتهد، كتاب الديات فيما دون النفس، دية الأنثيين: ۸۵/٦

آدھی دیت واجب ہوتی ہے، جیسا کہ ہاتھ، پاؤں، آنکھیں، ابرو وغیرہ کی دیت میں ہوتا ہے اور اجزا کے منافع کے فرق کو دیت میں ملحوظ نہیں رکھا جاتا۔

اس سے حضرت سعید بن مسیب رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل کا جواب بھی ہو جاتا ہے کہ اعضاء کی دیت میں منافع کے فرق کو ملحوظ نہیں رکھا جاتا اور ایک جنس کے اعضاء میں برابر دیت تقسیم کی جاتی ہے۔ چناں چہ ہاتھوں، پاؤں اور انگلیوں میں منافع کے اعتبار سے فرق ہے، اس کے باوجود ان میں دیت برابر تقسیم ہوتی ہے اور کسی حصے میں منفعت کے اضافے کی وجہ سے دیت میں اضافہ نہیں کیا جاتا، اسی طرح دونوں خصیوں میں بھی دیت برابر تقسیم ہوگی اور منافع کے فرق کو ملحوظ نہیں رکھا جائے گا۔ (٦٨)

نیز عمرو بن شعیب رحمۃ اللہ علیہ نے اس بات کی تردید کی ہے کہ افزائش نسل صرف بائیں خصیے سے ہوتی ہے، بلکہ انہوں نے اپنا یہ تجربہ بیان کیا ہے کہ صرف دائیں خصیے سے بھی افزائش نسل ممکن ہے اور ہو سکتی ہے، لہٰذا منافع کے لحاظ سے بھی دونوں خصیے برابر ہوں گے اور ان دونوں کی دیت بھی برابر ہوگی۔ (٦٩)

وَفِي الذَّكَرِ الدِّيَةُ

ذکر کی دیت پر فقہاء کا اتفاق ہے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ حشفۂ ذکر میں بھی پوری دیت واجب ہوتی ہے، کیوں کہ ذکر کے اکثر منافع مثلاً لذت مباشرت، جماع کے احکام اور استمساک بول وغیرہ حشفہ سے متعلق ہیں اور ایلاج ودفق میں بھی حشفہ اصل اور قصبہ اس کے تابع ہوتا ہے، لہٰذا اگر چہ حشفہ جز ہے لیکن ذکر کی طرح اس

(٦٨) المغني لابن قدامة، كتاب الديات، باب ديات الجراح: ٣٦١/٨

(٦٩) قال الشيخ العمراني الشافعي اليمني في البيان: "وأما قوله: (إن النسل من اليسرى) فلا يصح؛ لأنه روي عن عمرو بن شعيب: أنه قال: عجبت عمن يقول: إن النسل من اليسرى! كان لي غنيمات، فأخصيت، فالحقتُ، وإن صح؛ فإن العضو لا تفضل ديته بزيادة المنفعة، كما لا تفضل اليد اليمنى على اليسرى، وكما لا يفضل الإبهام على الخنصر في الدية." البيان في مذهب الإمام الشافعي، كتاب الديات، باب أروش الجنايات: ٥٥٠/١١

وقصة عمرو بن شعيب أخرجه البيهقي في "السنن الكبرى": وفيه "العجب لمن يفضل إحدى البيضتين على الأخرى، وقد خصينا غنما لنا من الجانب الأيسر فلقحن من الجانب الأيمن." كتاب الديات، باب دية الذكر والأنثيين: ١٧٠/٨)

میں بھی پوری دیت واجب ہوگی۔(۷۰)

جمہور فقہاء کے ہاں بچے، بڑے، نوجوان اور بوڑھے میں فرق نہیں ہے اور ان سب کے ذکر میں پوری دیت واجب ہے۔(۷۱) البتہ احناف کے ہاں بچے کے عضو کی اگر حرکت وغیرہ سے صحت معلوم ہو جائے تو اس میں پوری دیت واجب ہوگی اور اگر صحت معلوم نہ ہو تو اس میں حکومت عدل واجب ہوگی۔(۷۲)

نامرد اور خصی کے ذکر کا حکم

شوافع کے نزدیک نامرد اور خصی کے ذکر میں بھی پوری دیت واجب ہے۔ مالکیہ کا راجح قول بھی یہی ہے اور امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ سے بھی ایک روایت اسی طرح نقل کی گئی ہے۔(۷۳) امام ابوحنیفہ اور امام احمد بن حنبل رحمہما اللہ کا راجح قول یہ ہے کہ اس میں دیت نہیں بلکہ حکومت عدل واجب ہے۔(۷۴)

شوافع اور مالکیہ کی دلیل

۱- مالکیہ اور شوافع کی ایک دلیل حدیث باب کا عموم ہے کہ اس میں مطلقاً ذکر میں دیت کے وجوب کا

(۷۰) دیکھئے، المغني لابن قدامة، كتاب الديات، باب ديات الجراح: ۳۶۱/۸، بدائع الصنائع، كتاب الجنايات: ۴۲۸/۱۰، المدونة الكبرى، كتاب الجراحات، دية الذكر: ۳۱۱/۶، روضة الطالبين للنووي، كتاب الديات، باب في دية ما دون النفس: ۱۴۶/۷، الموسوعة الفقهية: ۶۷/۲۱

(۷۱) المغني لابن قدامة، كتاب الديات، باب ديات الجراح: ۳۶۰/۸، الموسوعة الفقهية، دية مالا نظير له من الأعضاء، دية الذكر والحشفة: ۶۷/۲۱، نیز دیکھئے، البيان في مذهب الإمام الشافعي، كتاب الديات، باب أروش الجنايات: ۵۴۸/۱۱

(۷۲) دیکھئے، اللباب في شرح الكتاب، كتاب الديات: ۱۵۹/۳، المكتبة العلمية، بيروت، لبنان، الدر المختار مع رد المحتار، كتاب الديات، فصل في الشجاج: ۴۱۳/۵، ۴۱۴

(۷۳) البيان في مذهب الإمام الشافعي، كتاب الديات، باب أروش الجنايات: ۵۴۸/۱۱، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، باب في الدماء: ۲۳۵/۶، الفقه الإسلامي وأدلته، الباب الثالث–الجنايات وعقوباتها–القصاص والديات، الفصل الثاني– الجناية على ما دون النفس: ۵۷۵۰/۷

(۷۴) دیکھئے، بدائع الصنائع، كتاب الجنايات، فصل فيما يجب فيه الأرش غير المقدر، وهو المسمى بالحكومة: ۴۵۲/۱۰، المغني لابن قدامة، كتاب الديات، باب ديات الجراح: ۳۶۰/۸، ۳۶۱، الفقه الإسلامي وأدلته: ۵۷۵۰/۷

ذکر ہے اور صحیح وغیر صحیح کی تخصیص نہیں، لہٰذا یہ نامرد اور خصی کے ذکر کو بھی شامل ہوگا اور اس میں بھی پوری دیت واجب ہوگی۔(۷۵)

۲- دوسری وجہ یہ ہے کہ خصی کا ذکر سالم اور ایلاج پر قادر ہوتا ہے، اس میں صرف بچہ جننے کی صلاحیت فوت ہوجاتی ہے، اسی طرح نامرد ہونا بھی ذکر کا عیب نہیں ہے بلکہ اس کا تعلق شہوت اور منی سے ہے، شہوت دل میں اور منی صلب میں ہوتی ہے۔(۷۶)

حنفیہ اور حنابلہ کی دلیل

حنفیہ اور حنابلہ نے اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ ذکر کے منافع انزال، احبال اور جماع نامرد اور خصی کے ذکر میں علی وجہ الکمال نہیں پائے جاتے، بلکہ ان میں نقص ہوتا ہے اور ناقص اعضاء میں دیت واجب نہیں ہوتی، لہٰذا لامحالہ حکومت عدل واجب ہوگی۔(۷۷)

شوافع ومالکیہ کی دلیل کا جواب

شوافع اور مالکیہ کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ حدیث باب اگرچہ لفظاً مطلق ہے، لیکن معناً تام المنفعت اعضاء کے ساتھ مقید ہے کہ ان میں پوری دیت واجب ہوگی، اگر کسی عضو کی منفعت پوری نہیں ہے تو اس میں دیت نہیں حکومت عدل واجب ہوتی ہے، چناں چہ روایت کا عموم اگرچہ شل ہاتھ، لنگڑے پاؤں اور سیاہ دانت کو بھی شامل ہے لیکن ان میں نقصان کی وجہ سے پوری دیت واجب نہیں ہوتی، لہٰذا ذکر کا بھی یہی حکم ہوگا کہ اگر اس کی منفعت کامل ہے تو اس میں پوری دیت واجب ہے اور اگر ناقص ہے تو دیگر ناقص اعضاء کی طرح اس میں بھی حکومت عدل واجب ہوگی۔

چناں چہ مولانا ظفر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ اس کو بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"قلت: قوله: "في الذكر الدية" وإن كان مطلقاً في الصورة إلا أنه مقيد

(۷۵) دیکھیے، البيان في مذهب الإمام الشافعي، كتاب الديات، باب أروش الجنايات: ۵۴۸/۱۱، المغني لابن قدامة، كتاب الديات: ۳۶۱/۸

(۷۶) "ولأن ذكر الخصي سليم قادر على الإيلاج، وإنما الفائت الإيلاد، والعنة عيب في غير الذكر؛ لأن الشهوة في القلب والمني في الصلب." الموسوعة الفقهية: ۶۷/۲۱

(۷۷) دیکھیے، المغني لابن قدامة، كتاب الديات: ۳۶۱/۸، الموسوعة الفقهية: ۶۷/۲۱

في المعنى بكونه تام المنفعة في الحال تحقيقاً، كذكر الصحيح البالغ، أو تقديراً كذكر المريض؛ لأنه وإن لم يكن تام المنفعة في الحال إلا أنه تام المنفعة بعد زوال المرض، أو بكونه تام المنفعة في المآل كذكر الصبي؛ لأنه تام المنفعة بعد البلوغ. وأما ذكر العنين والخصي، والشيخ الكبير الذي قد ذهب ماءه وانقطع لعلة الكبر لا لمرض عارض، ففيه حكومة عدل......؛ لأنه ناقص المنفعة، والدية الكاملة إنما تجب إذا كانت الجناية على عضو تام المنفعة، ولذا لا تجب الدية الكاملة في قطع اليد الشلاء، والرجل العرجاء، وقلع السن السوداء، وفقأ العين الذاهبة البصر، بل تجب فيها حكومة عدل." (۷۸)

یعنی "میں کہتا ہوں کہ آپ کے فرمان "ذکر میں دیت ہے" اگر چہ صورۃً مطلق ہے لیکن معنیً تام المنفعت ذکر کے ساتھ مقید ہے کہ وہ فی الحال حقیقتاً تام المنفعت ہو، جیسے تندرست بالغ آدمی کا ذکر، یا تقدیراً تام المنفعت ہو جیسے مریض کا ذکر کہ اگر چہ وہ فی الحال تام المنفعت نہیں لیکن زوال مرض کے بعد تام المنفعت ہوتا ہے، یا مآلاً تام المنفعت ہو جیسے ذکر صبی کہ وہ بلوغ کے بعد تام المنفعت ہوتا ہے۔ لیکن نامرد، خصی اور اس بوڑھے آدمی کا ذکر جس کی منی عارضی مرض کی وجہ سے نہیں بلکہ بڑھاپے کی وجہ سے ختم ہوگئی ہو اس میں حکومت عدل ہے، کیوں کہ وہ ناقص المنفعت ہے جب کہ پوری دیت اس وقت واجب ہوتی ہے جب جنایت تام المنفعت عضو پر ہو، یہی وجہ ہے کہ شل ہاتھ اور لنگڑے پاؤں کو کاٹنے، سیاہ دانت کے اکھیڑنے اور بے نور آنکھ کو پھوڑنے میں پوری دیت واجب نہیں ہوتی بلکہ حکومت عدل واجب ہوتی ہے۔"

مذکورہ بالا جواب سے دوسری دلیل کا جواب بھی ہو جاتا ہے کہ ذکر کے منافع میں سے انزال واحبال خصی اور عنین دونوں کے ذکر میں نہیں پائے جاتے، اسی طرح عنین جماع پر بھی قادر نہیں ہوتا اور خصاء سے بھی عموماً جماع کی صلاحیت ختم ہو جاتی ہے، جیسا کہ بہائم میں اس کا تجربہ ہے۔ لہٰذا ذکر کا جو مقصود ہے یعنی تحصیل نسل

(۷۸) إعلاء السنن، كتاب الجنايات، باب الدية في الذكر: ۱۸/۱۹۳

وہ خصی اور عنین دونوں کے ذکر میں نہیں پایا جاتا، لہٰذا منافع کے اعتبار سے یہ ناقص ہیں اور دیگر ناقص اعضاء کی طرح ان میں بھی دیت واجب نہیں ہوگی، بلکہ حکومت عدل واجب ہوگی۔(۷۹)

وَفِي الصُّلْبِ الدِّيَةُ

حنابلہ کے نزدیک اگر ریڑھ کی ہڈی کو توڑا گیا اور وہ ٹھیک نہ ہوئی تو اس میں پوری دیت واجب ہے، اگر چہ اس سے منافع مثلاً قوت مشی، قوت جماع اور مادہ منویہ وغیرہ متاثر نہ ہوئے ہوں۔(۸۰)

شوافع کے نزدیک اگر قوت مشی، قوت جماع یا مادہ منویہ ضائع ہو جائے تو منفعت کے ضائع ہونے کی وجہ سے پوری دیت واجب ہوگی۔

اگر قوت مشی بالکلیہ ضائع نہیں ہوئی، لیکن وہ آدمی چلنے میں لاٹھی کا محتاج ہے اور لاٹھی کا سہارا لے کر چل سکتا ہے، یا لاٹھی کے بغیر چل تو سکتا ہے، لیکن چلنے میں ضعف و کمزوری آ گئی ہے، اسی طرح وہ چل تو سکتا ہے، لیکن اس کی پیٹھ میں کبڑا پن پیدا ہو گیا ہے تو ان تمام صورتوں میں حکومت عدل واجب ہوگی۔(۸۱)

احناف کے ہاں مذکورہ قویٰ کے علاوہ اگر مادہ منویہ منقطع ہو جائے، آدمی سلسل البول کا مریض بن جائے یا کبڑا ہو جائے تو بھی اس میں پوری دیت واجب ہوگی۔ کبڑا ہونے کی صورت میں آدمی کا جمال متاثر ہو جاتا ہے، کیوں کہ انسان کی خوبصورتی اور جمال مقصودی سیدھے قد میں ہے۔ اگر کبڑا پن زائل ہو جائے تو دیت واجب نہیں ہوگی۔ البتہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک تعزیر و تادیب واجب ہے جب کہ صاحبین کے نزدیک ضمان الم یعنی اجرت طبیب لازم ہے۔ اگر مارنے کا اثر باقی رہتا ہے تو اس میں حکومت عدل واجب ہوگی۔(۸۲)

وَفِي العَيْنَيْنِ الدِّيَةُ

اس پر فقہاء اتفاق ہے کہ آنکھیں چھوٹی ہوں یا بڑی، صحیح ہوں یا خراب، سالم ہوں یا بھینگی، اگر دونوں کو

(۷۹) دیکھئے، المغني لابن قدامة، کتاب الدیات، باب دیات الجراح: ۳۶۱/۸

(۸۰) المغني لابن قدامة، کتاب الدیات، باب دیات الجراح: ۳۶۰/۸

(۸۱) دیکھئے، البیان في مذهب الإمام الشافعي، کتاب الدیات، باب أروش الجنایات: ۵۴۶/۱۱، ۵۴۷

(۸۲) دیکھئے، إعلاء السنن، کتاب الجنایات، باب دیة الصلب: ۱۹۲/۱۸

نکالا یا پھوڑا گیا تو پوری دیت اور اگر ایک آنکھ کو نکالا گیا ہو تو آدھی دیت واجب ہے۔

اس کی دلیل حضرت عمرو بن حزم رضی اللہ عنہ کی حدیث باب ہے کہ اس میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں آنکھوں کی پوری دیت اور ایک آنکھ کی آدھی دیت بیان فرمائی ہے۔

نیز دونوں آنکھوں میں پوری جنس منفعت اور پورے جمال مقصودی کو ضائع کرنا لازم آتا ہے جب کہ ایک آنکھ میں آدھی منفعت اور آدھے جمال کو فوت کرنا لازم آتا ہے، لہٰذا دونوں آنکھوں میں پوری دیت اور ایک میں آدھی دیت واجب ہوگی۔ یہ حکم بینا آنکھوں کا ہے، اگر آنکھ بے نور ہے تو اس میں حکومت عدل واجب ہوگی۔ (۸۳)

کانے آدمی کی صحیح آنکھ کا حکم

اگر کسی آدمی کی ایک آنکھ صحیح اور ایک آنکھ بے نور ہو اور اس کی صحیح آنکھ کو کسی نے خطأً ضائع کر دیا ہو تو اس کی دیت کی مقدار میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ مالکیہ، حنابلہ اور شوافع کا ضعیف قول یہ ہے کہ اس میں پوری دیت واجب ہے اور یہی امام زہری، لیث بن سعد، قتادہ اور اسحاق بن راہویہ رحمہم اللہ سے نقل کیا گیا ہے۔ (۸۴) حنفیہ اور شوافع کا مشہور مذہب یہ ہے کہ نابینا آدمی کی صحیح آنکھ میں آدھی دیت واجب ہے اور یہی امام مسروق، عبداللہ بن مغفل، سفیان ثوری، ابراہیم نخعی اور امام اوزاعی رحمہم اللہ کا قول ہے۔ (۸۵)

مالکیہ اور حنابلہ کے دلائل

۱۔ ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عمر، حضرت عثمان، حضرت علی اور حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہم نے کانے آدمی کی صحیح آنکھ میں پوری دیت کا فیصلہ فرمایا ہے اور اس سلسلے میں ہمیں کسی صحابی کا اختلاف معلوم

(۸۳) موسوعة الإمام الشافعي، كتاب الأم، كتاب ديات الخطأ، دية العينين: ۱۲/٤٤٦، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، باب في الدماء: ٦/٢٣٤، المغني لابن قدامة، كتاب ديات الجراح: ۸/۳٤۰، ۳٤۱، إعلاء السنن، كتاب الجنايات، باب دية العين: ۱۸/۱۷۰، الموسوعة الفقهية: ۲۱/٦٩

(٨٤) دیکھئے، المغني لابن قدامة، كتاب الديات، باب ديات الجراح: ٨/٣٤٢، رقم المسئلة: ٦٩٠١، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، باب في الدماء: ٦/٢٣٤، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، كتاب الديات في ما دون النفس: ٦/٨٧، الموسوعة الفقهية: ٢١/٦٩

(٨٥) دیکھئے، إعلاء السنن، كتاب الجنايات، باب دية العين: ١٨/١٧٠، البيان في مذهب الإمام الشافعي، كتاب الديات، باب أروش الجنايات: ١١/٥١٤، الموسوعة الفقهية: ٢١/٧٠

نہیں، لہٰذا اس پر صحابہ کا اجماع ہوگا۔

۲- کانے آدمی کی صحیح آنکھ کو اکھیڑنے سے اس کی پوری بینائی چلی جاتی ہے اور اس کی یہی ایک آنکھ بینا آدمی کی دونوں آنکھوں کے برابر ہوتی ہے، لہٰذا جنس منفعت کے فوت ہونے کی وجہ سے پوری دیت واجب ہوگی۔(۸۶)

احناف اور شوافع کے دلائل

۱- ان حضرات کی ایک دلیل حضرت عمرو بن حزم رضی اللہ عنہ کی حدیث باب ہے کہ اس میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک آنکھ میں آدھی دیت کا فرمایا ہے۔(۸۷)

۲- اسی طرح حدیث باب میں آیا ہے کہ دونوں آنکھوں میں دیت واجب ہے۔ اس کا تقاضا یہ ہے کہ آنکھوں میں ایک ہی دیت واجب ہو، ایک سے زیادہ نہیں، لیکن کانے آدمی کی صحیح آنکھ میں پوری دیت واجب کرنے کی صورت میں دو آنکھوں کی دیت، دیت کی مقررہ مقدار سے بڑھ جائے گی کہ کسی آدمی کی جب ایک آنکھ نکالی گئی اور اس میں آدھی دیت واجب ہوئی، پھر اس کی دوسری آنکھ نکالی گئی تو دوسری آنکھ کو نکالنے والا کانے آدمی کی صحیح آنکھ کو نکالنے والا سمجھا جائے گا، اگر اس میں پوری دیت واجب قرار دی جائے تو اس طرح دو آنکھوں میں پوری اور آدھی دیت لازم آئے گی، ظاہر ہے کہ یہ حدیث کے مقتضی کے خلاف ہے۔(۸۸)

۳- نیز ہر وہ عضو کہ اس کی نظیر کے ہوتے ہوئے اس میں جو دیت واجب ہوتی ہے نظیر کے فوت ہونے کی صورت میں اس میں وہی دیت واجب ہوتی ہے۔ چناں چہ ہاتھ، پاؤں اور کان وغیرہ جب دونوں موجود ہوں اور ان میں سے ایک کو تلف کر دیا جائے تو اس میں آدھی دیت واجب ہوتی ہے، اسی طرح ان میں سے اگر صرف ایک موجود ہو اور اس کو تلف کر دیا جائے تو تب بھی صرف آدھی دیت ہی واجب ہوگی، لہٰذا آنکھ کا بھی یہی

---

(۸٦) المغني لابن قدامة، كتاب الديات، باب ديات الجراح: ۳٤۲/۸، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، باب في الدماء: ٦/۲۳٤، ۲۳٥، الموسوعة الفقهية: ۲۱/٦۹

(۸۷) المغني لابن قدامة، كتاب الديات، باب ديات الجراح: ۳٤۲/۸، البيان في مذهب الإمام الشافعي، كتاب الديات، باب أروش الجنايات: ۱۱/٥۱٥

(۸۸) المغني لابن قدامة، كتاب الديات، باب ديات الجراح: ۳٤۲/۸، الموسوعة الفقهية: ۲۱/۷۰

حکم ہوگا کہ جب دونوں آنکھیں موجود ہوں اور ان میں سے ایک کو ضائع کر دیا جائے تو جس طرح اس میں آدھی دیت واجب ہوتی ہے، اسی طرح اگر صرف ایک آنکھ ہو اور اس کو ضائع کر دیا جائے تو اس میں بھی آدھی دیت واجب ہوگی۔(۸۹)

وَفِي الرِّجْلِ الْوَاحِدَةِ نِصْفُ الدِّيَةِ

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ ایک پاؤں میں آدھی دیت اور دونوں پاؤں میں پوری دیت واجب ہے، کیوں کہ پاؤں میں جنس منفعت اور جمال علی وجہ الکمال پایا جاتا ہے، لہٰذا دونوں پاؤں میں پوری دیت جب کہ ایک پاؤں میں نقصان کے آدھا ہونے کی وجہ سے آدھی دیت واجب ہوگی۔

امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام شافعی، امام احمد بن حنبل، قتادہ، اسحاق، ابوثور اور سفیان ثوری رحمہم اللہ کا بھی یہی مذہب ہے اور حضرت عمر اور حضرت علی رضی اللہ عنہما سے بھی یہی نقل کیا گیا ہے۔(۹۰)

لنگڑے پاؤں کا حکم

البتہ لنگڑے پاؤں اور مڑے ہوئے ہاتھ میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ جمہور کے ہاں اس میں پوری دیت واجب ہے، کیوں کہ لنگ اور مڑنا قدم اور ہاتھ کا عیب نہیں بلکہ ٹانگ اور کلائی کا عیب ہے، ہاتھ اور پاؤں چوں کہ صحیح ہیں، لہٰذا ان میں پوری دیت واجب ہوگی۔(۹۱)

احناف کے ہاں راجح یہی ہے کہ لنگڑا پاؤں، شل ہاتھ کی طرح ناقص ہے اور ان دونوں کا ایک ہی حکم

(۸۹) دیکھئے، المغني لابن قدامة، كتاب الديات، باب ديات الجراح: ۳٤۲/۸، البيان في مذهب الإمام الشافعي، كتاب الديات، باب أروش الجنايات: ۵۱۵/۱۱

(۹۰) المغني لابن قدامة، كتاب الديات، باب ديات الجراح: ۳٦۲/۸، البيان في مذهب الإمام الشافعي، كتاب الديات، باب أروش الجنايات: ۵٤۳/۱۱، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، باب في الدماء: ۲۳٤/٦، ۲۳۵، بدائع الصنائع، كتاب الجنايات: ٤۲۹/۱۰

(۹۱) دیکھئے، المغني لابن قدامة، كتاب الديات، باب ديات الجراح: ۳٦۲/۸، البيان في مذهب الإمام الشافعي، كتاب الديات، باب أروش الجنايات: ۵٤٤/۱۱، المدونة الكبرى، كتاب الجراحات، باب لسان الأخرس والرجل العرجاء......: ۳۲۰/٦، ۳۲۱

ہے،البتہ اشل ہاتھ اورشل پاؤں کی طرح لنگڑے پاؤں میں بھی حکومت عدل واجب ہوگی۔(۹۲)

وَفِي المَأْمُوْمَةِ ثُلُثُ الدِّيَةِ

بعض روایتوں میں "آمۃ" کا لفظ نقل کیا گیا ہے۔(۹۳)

حافظ ابن عبدالبر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اہل عراق اسے "آمہ" اور اہل مجاز "ماموم" کہتے ہیں۔ یہ سر اور چہرے کے زخموں میں سے ہے، جو دماغ کی جھلی تک پہنچ جاتا ہے اور اس کے بعد مزید زخم ہونے سے دماغ متاثر ہوتا ہے اور عموماً موت واقع ہوجاتی ہے۔اس جھلی کو ام الدماغ یا ام الرأس کہا جاتا ہے، کیوں کہ یہ دماغ کو جمع اور اکٹھا کرتی ہے اور اس کی حفاظت کرتی ہے۔(۹۴)

جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ، شوافع اور حنابلہ کے ہاں عمد اور خطا دونوں صورتوں میں ثلث دیت واجب ہے،(۹۵) جب کہ امام مکحول رحمۃ اللہ علیہ نے عمد اور خطأ میں فرق کیا ہے کہ عمد کی صورت میں دو تہائی اور خطأ کی صورت میں ایک تہائی دیت واجب ہوگی۔(۹۶)

بہر حال جمہور کا استدلال حضرت عمرو بن حزم رضی اللہ عنہ کی حدیث باب سے ہے کہ اس میں "ماموم" کی ثلث دیت بیان کی گئی ہے۔

اس طرح کی مرفوع روایت حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے بھی مروی ہے۔(۹۷) نیز حضرت

---

(۹۲) دیکھئے، إعلاء السنن، كتاب الجنايات، باب الدية في الرجل: ۱۸/۱۹۸، ۱۹۹

(۹۳) المصنف لابن أبي شيبة، كتاب الديات، في الآمة كم فيها؟: ۱٤/٤۹، رقم: ۲۷۳۳٦

(۹٤) المغني لابن قدامة، كتاب الديات، باب ديات الجراح: ۸/۳۷۰

(۹٥) المغني لابن قدامة، كتاب الديات، باب ديات الجراح: ۸/۳۷۰، البيان في مذهب الإمام الشافعي، كتاب الديات، باب أروش الجنايات: ۱۱/٥۱۰، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، باب في الدماء: ٦/۲۳۰، الدر المختار، كتاب الديات، فصل في الشجاج: ٥/٤۱۱، ٤۱۲

(۹٦) المصنف لابن عبدالرزاق، كتاب العقول، باب المأمومة: ۹/۲۱٤، رقم: ۱۷٦۷٤، نیز دیکھئے، المغني لابن قدامة، كتاب الديات، باب ديات الجراح: ۸/۳۷۰، وإعلاء السنن، كتاب الجنايات، باب ديات الجروح: ۱۸/۲۱٦

(۹۷) المغني لابن قدامة، كتاب الديات، باب ديات الجراح: ۸/۳۷۰

علی اور حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہما سے بھی ماٗمومہ میں ثلث دیت کا قول نقل کیا گیا ہے۔(۹۸)

چہرے اور سر کے باقی زخموں میں عمد اور خطاً کا فرق نہیں ہے اور دونوں صورتوں میں ایک ہی دیت واجب ہوتی ہے، اس طرح "ماٗمومہ" کی دیت میں بھی فرق نہیں ہوگا اور عمد اور خطا دونوں صورتوں میں ایک ہی دیت واجب ہوگی۔(۹۹)

وَفِي الْجَائِفَةِ ثُلُثُ الدِّيَةِ

"جائفہ" جوف سے ہے۔ "جوف" پیٹ اور ہر چیز کے اندرونی حصے کو کہا جاتا ہے۔(۱۰۰)

اصطلاح میں "جائفہ" اس زخم کو کہا جاتا ہے جو پیٹ، پیٹھ، سینے، گردن، کولہے، پہلو، کوکھ اور مثانے وغیرہ سے اندر تک پہنچ جائے۔(۱۰۱)

فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ اس میں عمد اور خطا دونوں صورتوں میں تہائی دیت واجب ہے۔(۱۰۲) امام مکحول رحمۃ اللہ علیہ نے عمد اور خطا میں فرق کیا ہے کہ عمد کی صورت میں دو تہائی اور خطا کی صورت میں ایک تہائی دیت واجب ہوگی۔

جمہور کی دلیل حضرت عمرو بن حزم رضی اللہ عنہ کی حدیث باب ہے کہ اس میں تہائی دیت کا ذکر ہے اور

(۹۸) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه، كتاب الديات، في الآمة كم فيها؟: ٤٩/١٤، رقم: ٢٧٣٣٧، وعبدالرزاق في مصنفه، كتاب العقول، باب المأمومة: ٢١٣/٩، ٣١٤، رقم الحديث: ١٧٦٦٧، ١٧٦٦٨، ١٧٦٧٤

(۹۹) المغني لابن قدامة، كتاب الديات، باب ديات الجراح: ٣٧٠/٨، إعلاء السنن، كتاب الجنايات، باب ديات الجروح: ٢١٦/١٨

(١٠٠) دیکھئے، المعجم الوسيط: ١٤٧/١، القاموس الوحيد، ص: ٢٩٩

(١٠١) المغني لابن قدامة، كتاب الديات، باب ديات الجراح: ٣٧٠/٨، الموسوعة الفقهية: ٨٢/٢١، البيان في مذهب الإمام الشافعي: ٥١١/١١

(١٠٢) المغني لابن قدامة، كتاب الديات، باب ديات الجراح: ٣٧٠/٨، البيان في مذهب الإمام الشافعي، كتاب الديات، باب أروش الجنايات: ٥١١/١١، بداية المجتهد و نهاية المقتصد، كتاب الديات فيما دون النفس: ٨٣/٦، الدر المختار مع رد المحتار، كتاب الديات، فصل في الشجاج: ٤١٢/٥، الموسوعة الفقهية: ٧٣/٢١

عمد وخطا کا فرق مذکور نہیں۔ اس طرح کی مرفوع روایت حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے بھی نقل کی گئی ہے۔

نیز ''موضحہ'' کی طرح ''جائفہ'' بھی ایک زخم ہے اور ان دونوں کی دیت حدیث میں مقرر کی گئی ہے، لہٰذا موضحہ کی طرح اس میں بھی عمد اور خطا کا فرق نہیں ہوگا اور دونوں صورتوں میں تہائی دیت واجب ہوگی۔ (۱۰۳)

جائفہ نافذہ کا حکم

اگر زخم دوسری جانب نکل کر آر پار ہو جائے تو یہ دو جائفے شمار ہوں گے اور ان میں دو تہائی دیت واجب ہوگی۔ حافظ ابن عبدالبر رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ اس پر اہل علم کا اتفاق ہے اور اس میں ہمیں کسی کا اختلاف معلوم نہیں۔ (۱۰۴)

دلائل

۱- امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے ''کتاب الآثار'' میں روایت نقل کی ہے کہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے اس طرح کے زخم میں دو تہائی دیت کا فیصلہ فرمایا ہے۔ چناں چہ روایت کے الفاظ ہیں:

''عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه: في رجل رمى رجلاً بسهم فأنفذه، فجعل فيه ثلثي الدية.'' (۱۰۵)

یعنی ''حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ سے ایک آدمی کے سلسلے میں مروی ہے کہ اس نے دوسرے کو تیر مارا اور آر پار کر دیا تو آپ نے اس پر دو تہائی دیت کا فیصلہ فرمایا۔''

مصنف ابن ابی شیبہ کی روایت کے الفاظ ہیں:

---

(۱۰۳) المغني لابن قدامة، كتاب الديات، باب ديات الجراح: ۳۷۰/۸

(۱۰٤) المغني لابن قدامة، كتاب الديات، باب ديات الجراح: ۳۷۰/۸، إعلاء السنن، كتاب الجنايات، باب ديات الجروح: ۲۱۷/۱۸، الموسوعة الفقهية: ۷۳/۲۱، نیز دیکھئے، البيان في مذهب الإمام الشافعي، كتاب الديات، باب أروش الجنايات: ۵۱۲/۱۱، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، باب في الدماء: ۲۳۲/٦، الدر المختار مع رد المحتار، كتاب الديات، فصل في الشجاج: ٤۱۲/۵

(۱۰۵) كتاب الآثار، كتاب القصاص والحدود، باب مالا يستطاع فيه القصاص، ص: ۱۳۷

"أن قوماً كانوا يرمون، فرمى رجل منهم بسهم خطأً، فأصاب بطن رجل، فأنفذه إلى ظهره فدووي فبرأ، فرفع إلى أبي بكر الصديق، فقضى فيه بجائفتين."(۱۰۶)

یعنی "کچھ لوگ تیراندازی کررہے تھے کہ ان میں سے ایک آدمی نے غلطی سے تیر مارا اور وہ ایک آدمی کے پیٹ میں لگا اور پیٹھ سے پار ہوگیا۔اس کا علاج کیا گیا تو وہ تندرست ہوگیا۔اسے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے پاس لایا گیا تو آپ نے اس میں دو جائفوں کا فیصلہ فرمایا۔"

۲-عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کے طریق سے اس طرح کا فیصلہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے بھی نقل کیا گیا ہے۔چناں چہ اس کے الفاظ ہیں:

"أن عمر رضي الله عنه قضى في الجائفة إذا نفذت الجوف بأرش جائفتين."(۱۰۷)

یعنی "حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک جائفہ زخم میں جب وہ آر پار ہوجائے، دو جائفہ کی دیت کا فیصلہ فرمایا۔"

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی طرف منسوب ایک قول کی وضاحت

ابن قدامہ حنبلی رحمۃ اللہ علیہ نے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے ایک قول یہ نقل کیا ہے کہ زخم کے آر پار ہونے کی صورت میں ایک ہی جائفہ ہوگا اور اس میں ایک تہائی دیت واجب ہے، کیوں کہ جائفہ اس زخم کو کہا جاتا ہے جو ظاہر سے باطن کی طرف نفوذ کرے جب کہ یہ دوسرا زخم باطن سے ظاہر کی طرف نفوذ کرتا ہے، لہٰذا یہ ایک ہی

---

(۱۰۶) المصنف لابن أبي شيبة، كتاب الديات، الجائفة: كم فيها؟: ۱۴/۱۰۷، ۱۰۸، رقم: ۲۷۶۳۵، نیز دیکھئے، السنن الكبرى للبيهقي، كتاب الديات، باب الجائفة: ۸/۱۴۹، رقم: ۱۶۲۱۸، ۱۶۲۱۹، المصنف لعبد الرزاق، كتاب العقول، باب الجائفة: ۷/۲۵۷، رقم: ۱۷۹۴۳

(۱۰۷) المغني لابن قدامة، كتاب الديات، باب ديات الجراح: ۸/۳۷۲، البيان في مذهب الإمام الشافعي، كتاب الديات، باب أروش الجنايات: ۱۱/۵۱۲، ولم أجده في كتب الحديث.

جائفہ ہوگا اور اس میں ایک تہائی دیت واجب ہوگی۔(۱۰۸)

مولانا ظفر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی طرف اس قول کی نسبت بظاہر درست معلوم نہیں ہوتی اور یہ قول فقہ حنفی کی کتابوں میں بھی موجود نہیں ہے بلکہ ''کتاب الآثار'' کی عبارت سے اس کی تردید ہوتی ہے۔(۱۰۹) چنانچہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کا مذکورہ بالا اثر نقل کرنے کے بعد امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

''وبهذا كله نأخذ، في الجائفة ثلث الدية، فإن نفذت إلى الجانب الآخر ففيها ثلثا الدية، وهو قول أبي حنيفة.'' (۱۱۰)

یعنی ''یہی سب ہم کہتے ہیں کہ جائفہ میں ایک تہائی دیت ہے اور اگر وہ دوسری جانب نفوذ کر جائے تو اس میں دو تہائی دیت ہوگی اور یہی امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا قول ہے۔''

وَفِي الْمُنَقِّلَةِ خَمْسَ عَشَرَةَ مِنَ الإِبِلِ

''المنقّلة'' قاف مشدد کے کسرہ کے ساتھ اسم فاعل کا صیغہ ہے۔(۱۱۱)

یہ بھی چہرے اور سر کے زخموں میں سے ہے۔ اس زخم کو کہا جاتا ہے جو ہڈی کو توڑ کر اپنی جگہ سے منتقل کردے اور اسے جوڑنے کے لئے نقل کی ضرورت پڑے۔

ابن منذر رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ اہل علم کا اس کی دیت پر اتفاق ہے کہ اس میں پندرہ اونٹ واجب ہیں۔ دلیل حضرت عمرو بن حزم رضی اللہ عنہ کی یہی حدیث باب ہے۔(۱۱۲)

(۱۰۸) دیکھئے، المغني لابن قدامة، كتاب الديات، باب ديات الجراح: ۳۷۲/۸

(۱۰۹) دیکھئے، إعلاء السنن، كتاب الجنايات، باب ديات الجروح: ۲۱۷/۱۸، ۲۱۸

(۱۱۰) كتاب الآثار، كتاب القصاص والحدود، باب مالا يستطاع فيه القصاص، ص: ۱۳۷

(۱۱۱) مرقاة المفاتيح: ۴۸/۷

(۱۱۲) المغني لابن قدامة، كتاب الديات، باب ديات الجراح: ۳۷۰/۸، وإعلاء السنن، كتاب الجنايات، باب ديات الجروح: ۲۱۶/۱۸، نیز دیکھئے، البيان في مذهب الإمام الشافعي، كتاب الديات، باب أروش الجنايات: ۵۰۱/۱۱، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، باب في الدماء: ۲۳۱/۶، الدر المختار، كتاب الديات، فصل في الشجاج: ۴۱۱/۵

نیز حضرت علی اور حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہما کا بھی یہی قول ہے اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں سے کوئی ان حضرات کا مخالف نہیں ہے۔ (۱۱۳)

وَفِي كُلِّ أُصْبُعٍ مِنْ أَصَابِعِ الْيَدِ وَالرِّجْلِ عَشْرٌ مِنَ الإِبِلِ

اس بات پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ ہاتھوں اور پاؤں کی انگلیوں میں پوری دیت واجب ہے اور ایک انگلی میں دیت کا دسواں حصہ یعنی دس اونٹ واجب ہیں۔ (۱۱۴)

البتہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے ایک روایت یہ نقل کی گئی ہے کہ انہوں نے ابہام میں تیرہ اونٹ، انگشت شہادت میں بارہ اونٹ، وسطی میں دس اونٹ، بنصر میں نو اونٹ اور خنصر میں چھ اونٹ کا فیصلہ فرمایا۔ (۱۱۵)

حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے منقول ایک اور روایت میں ابہام میں پندرہ اور سبابہ میں دس اونٹ کا ذکر ہے اور باقی انگلیوں کی دیت میں وہی مقدار مذکور ہے جو اوپر نقل کی گئی ہے۔ (۱۱۶)

لیکن جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو آل حزم کے پاس موجود حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ہدایت نامے کی خبر پہنچی کہ اس میں ہر انگلی کی دیت دس اونٹ مذکور ہے تو آپ نے اسی کو اختیار فرمایا۔ (۱۱۷)

---

(۱۱۳) البيان في مذهب الإمام الشافعي، كتاب الديات، باب أروش الجنايات: ۵۱۰/۱۱

(۱۱۴) المغني لابن قدامة، كتاب الديات، باب ديات الجراح: ۳۶۲/۸، رقم المسئلة: ۶۹۵۱، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، با في الدماء: ۲۴۳/۶، البيان في مذهب الإمام الشافعي، كتاب الديات، باب أروش الجنايات: ۵۴۰/۱۱، إعلاء السنن، كتاب الجنايات، باب ديات الأصابع: ۱۹۹/۱۸

(۱۱۵) أخرجه البيهقي في سننه، كتاب الديات، باب الأصابع كلها سواء: ۱۶۳/۸، رقم: ۱۶۲۸۶

(۱۱۶) أخرجه البيهقي في سننه، كتاب الديات، باب الأصابع كلها سواء: ۱۶۲/۸، رقم الحديث: ۱۶۲۸۵، وعبدالرزاق في مصنفه، كتاب العقول، باب الأصابع: ۲۶۸/۹، رقم الحديث: ۱۸۰۱۶

(۱۱۷) دیکھئے، السنن الكبرى للبيهقي، كتاب الديات، باب الأصابع كلها سواء: ۱۶۳/۸، المصنف لعبدالرزاق، كتاب العقول، باب الأصابع: ۲۶۸/۹، نیز دیکھئے، المغني لابن قدامة الحنبلي، كتاب الديات، باب ديات الجراح: ۳۶۲/۸، البيان في مذهب الإمام الشافعي، كتاب الديات، باب أروش الجنايات: ۵۴۱/۱۱

انگلیوں کی دیت کے دلائل

انگلیوں کی دیت سے متعلق مختلف روایات نقل کی گئی ہیں:

۱-حضرت عمرو بن حزم رضی اللہ عنہ کی حدیث باب میں ہے کہ ہاتھ اور پاؤں کی ہر انگلی کی دیت دس اونٹ ہیں۔ اس طرح دس انگلیوں میں پوری دیت یعنی سو اونٹ واجب ہوں گے۔

۲-اسی باب میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے حدیث مروی ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"دية أصابع اليدين والرجلين سواء، عشرة من الإبل لكل اصبع."(۱۱۸)

یعنی "ہاتھ اور پاؤں کی انگلیوں کی دیت برابر ہے اور ہر انگلی میں دس اونٹ ہیں۔"

۳-حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ سے روایت نقل کی گئی ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"الأصابع سواء، عشر عشر من الإبل." (۱۱۹) یعنی "انگلیاں برابر ہیں اور ان میں دس دس اونٹ واجب ہیں۔"

۴-عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کے طریق سے مروی ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک خطبے میں ارشاد فرمایا:

"وفي الأصابع عشر عشر." (۱۲۰) یعنی "انگلیوں میں دس دس اونٹ واجب ہیں۔"

---

(۱۱۸) تخریج کے لئے دیکھئے رقم الحدیث: ۳٤۹٤

(۱۱۹) اخرجه ابوداود في سننه، كتاب الديات، باب ديات الأعضاء، رقم: ٤٥٥٨، والدارقطني في سننه، كتاب الحدود والديات وغيره: ۲۱۱/۳، رقم: ۳۸۳

(۱۲۰) اخرجه ابوداود في سننه، كتاب الديات، باب ديات الأعضاء، رقم: ٤٥٦٤، والنسائي في سننه، كتاب القسامة، باب عقل الأصابع، رقم: ٤٨٥٠

نیز ہاتھوں اور پاؤں کی انگلیوں میں علی الترتیب پکڑنے اور چلنے کی قوت ہے اور ان کو کاٹنے سے انسان کی قوت بطش اور قوت مشی ضائع ہو جاتی ہے، لہٰذا منفعت اور جمال کے فوت ہونے کی وجہ سے پوری دیت واجب ہوگی۔(۱۲۱)

پوروں کی دیت

اسی باب کی پہلی حدیث کے تحت یہ بات گزر چکی ہے کہ ایک انگلی میں تین پورے ہوتے ہیں، لہٰذا انگلی کی دیت کو تینوں پوروں میں تقسیم کیا جائے گا اور ہر ایک پورے کے لئے انگلی کی تہائی دیت واجب ہوگی، جو تین اونٹ اور ایک اونٹ کا تہائی حصہ بنتا ہے۔ البتہ انگوٹھے میں صرف دو پورے ہوتے ہیں، لہٰذا اس کے ایک پورے میں انگلی کی آدھی دیت واجب ہوگی اور وہ پانچ اونٹ ہیں۔ اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے۔(۱۲۲)

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ سے ایک روایت یہ بھی منقول ہے کہ انگوٹھے میں بھی تین پورے ہوتے ہیں، دو ظاہر ہوتے ہیں اور ایک پوشیدہ ہوتا ہے، لہٰذا انگوٹھے کے ایک پورے میں بھی انگلی کی تہائی دیت واجب ہوگی۔ لیکن مالکیہ نے امام مالک رحمۃ اللہ علیہ سے منقول پہلی روایت کو اختیار کیا ہے۔(۱۲۳)

---

(۱۲۱) المغني لابن قدامة، كتاب الديات، باب ديات الجراح: ۳٦۲/۸، تبيين الحقائق للزيلعي، كتاب الديات، فصل في النفس والمارن واللسان......: ۲۷٦/۷

(۱۲۲) دیکھئے، شرح السنة للبغوي، كتاب القصاص، باب دية الأعضاء: ١٤٤/٦، المغني لابن قدامة، كتاب الديات، باب ديات الجراح: ۳٦۲/۸، تبيين الحقائق، كتاب الديات: ۲۷٦/۷، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، باب في الدماء: ۲٤۳/٦، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، كتاب الديات في ما دون النفس: ۸۸/٦، البيان في مذهب الإمام الشافعي، كتاب الديات، باب أروش الجنايات: ٥٤٠/١١

(۱۲۳) "قال ابن المواز عن مالك: الإبهامان فيهما أنملتان، فإذا قطعتا، ففيهما عشر من الإبل، في كل واحد منهما خمس ...... قال: وما سمعت فيه شيئاً، وهو رأيي. قال ابن سحنون: وروي ابن كنانة عن مالك: في الإبهام ثلاثة أنامل، في كل أنملة ثلث دية الأصابع، قال: وإليه رجع مالك، وأخذ أصحابه بقوله الأول.

وجه القول الأول ما احتج به أشهب، قال لو لزم في بقية الإبهام الذي في الكف دية للزم في سائر الأصابع أن يكون لها في مثل ذالك دية أنملة رابعة، وهذا خلاف الأمة، ووجه القول الثاني: أن هذا إصبع فكانت أناملها ثلاثاً، أصل ذالك سائر الأصابع." المنتقى شرح موطأ الإمام مالك، كتاب العقول، باب ما جاء في عقل الأصابع: ٥٤/٩

زائد انگلی کی دیت

جمہور فقہاء یعنی احناف، شوافع اور حنابلہ کے اصح قول کے مطابق زائد انگلی کی دیت سے متعلق نص موجود نہیں ہے اور مقدار دیت کی تعیین کے لئے نص کا ہونا ضروری ہوتا ہے، لہٰذا اس میں حکومت عدل واجب ہوگی۔ (۱۲۴)

البتہ مالکیہ کے نزدیک اگر زائد انگلی میں باقی انگلیوں کی طرح قوت ہے تو اس میں دیت کا دسواں حصہ یعنی دس اونٹ واجب ہوں گے اور اگر باقی انگلیوں کی طرح اس میں قوت نہیں ہے تو اس میں یہ تفصیل ہے کہ اگر صرف اس اکیلی انگلی کو کاٹا گیا ہے تو پھر بھی اس میں دس اونٹ واجب ہوں گے اور اگر اسے دوسری انگلیوں کے ساتھ کاٹا گیا ہے تو اس میں کوئی چیز واجب نہیں ہوگی۔ (۱۲۵)

وَفِي الْمُوضِحَةِ خَمْسٌ

سر اور چہرے کے زخموں کو "شجاج" کہا جاتا ہے۔ یہ "شجة" کی جمع ہے اور فقہاء نے ان کو دس اقسام میں تقسیم کیا ہے:

۱۔ ''حارصہ'' اس زخم کو کہا جاتا ہے جو جلد میں صرف خراش کردے اور خون ظاہر نہ ہو۔

۲۔ ''دامعہ'' جو خون کو ظاہر کردے اور بہائے نہیں جیسے آنکھوں میں آنسوں ہوتے ہیں۔

۳۔ ''دامیہ'' سر اور چہرے کا وہ زخم ہے جو خون کو بہادے۔

۴۔ ''باضعہ'' وہ زخم ہے جو جلد کو کاٹ دے اس میں گوشت بھی کٹتا ہے لیکن یہ زخم گوشت میں اندر تک گھستا نہیں۔

۵۔ ''متلاحمہ'' جو جلد کو کاٹ کر گوشت میں گھس جائے اور گوشت اور ہڈی کے درمیان موجود باریک جھلی تک نہ پہنچے۔

---

(۱۲۴) المغني لابن قدامة، كتاب الديات، باب ديات الجراح: ۳۶۳/۸، تبيين الحقائق، كتاب الديات: ۲۸۲/۷، الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي للماوردي، كتاب الديات: ۲۸۰/۱۲، الموسوعة الفقهية: ۷۷/۲۱

(۱۲۵) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، باب في الدماء: ۲۴۳/۶

۶- ''سمحاق'' گوشت اور ہڈی کے درمیان باریک جھلی کو کہا جاتا ہے۔ یہ زخم چوں کہ اس جھلی تک پہنچ جاتا ہے اس لئے اسے ''سمحاق'' کہا جاتا ہے۔

۷- ''موضحہ'' جو گوشت کو کاٹ کر ہڈی کو ظاہر کردے اور اسے توڑے نہیں۔

۸- ''ہاشمہ'' جو ہڈی کو توڑ دے۔

۹- ''منقلہ'' جو ہڈی کو توڑ کر اپنی جگہ سے منتقل کردے اور اسے جوڑنے کے لئے ہڈی کو نقل کرنے کی ضرورت پڑے۔

۱۰- ''آمہ'' جو ہڈی کو توڑ کر دماغ کی جھلی تک پہنچ جائے۔ اس جھلی کو ام الدماغ یا ام الرأس کہا جاتا ہے کہ یہ دماغ کو اکٹھا اور جمع کرتی ہے اور اس کی حفاظت کرتی ہے۔

اس کے بعد بھی ایک قسم ہے جسے ''دامغہ'' کہا جاتا ہے، جو جھلی کو کر اس کر کے دماغ تک پہنچ جاتا ہے، لیکن فقہاء اسے ''شجاج'' میں شمار نہیں کرتے، کیوں کہ اس سے عموماً موت واقع ہوجاتی ہے اور یہ قتل کے زمرے میں داخل ہوجاتا ہے۔

ان میں سے پہلی چھ قسموں میں حکومت عدل اور آخری چار میں دیت واجب ہوتی ہے اور مختلف روایات میں ان کی دیت کو بیان کیا گیا ہے۔(۱۲۶)

موضحہ کا حکم

اس روایت میں تین زخموں، موضحہ، منقلہ اور آمہ کی دیت ذکر کی گئی ہے جن میں سے دو قسموں منقلہ اور آمہ پر اس سے پہلے گفتگو ہوچکی ہے اور حدیث کے آخر میں موضحہ کی دیت کو بیان کیا گیا ہے۔

ان زخموں میں سے صرف موضحہ میں عمد کی صورت میں قصاص واجب ہوتا ہے، باقی زخموں میں عمد اور خطا دونوں صورتوں میں دیت یا حکومت عدل واجب ہوتی ہے۔ موضحہ کی دیت پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ وہ پانچ اونٹ ہیں جیسا کہ حدیث باب میں بیان کیا گیا ہے۔(۱۲۷)

---

(۱۲۶) دیکھئے، الدر المختار مع رد المحتار، كتاب الديات، فصل في الشجاج: ۵/۴۱۱، بدائع الصنائع، كتاب الجنايات، فصل في الجناية على مادون النفس: ۱۰/۳۹۷، تبيين الحقائق، كتاب الديات، فصل في الشجاج: ۷/۲۷۸، ۲۷۹

(۱۲۷) دیکھئے، المغني لابن قدامة، كتاب الديات، باب ديات الجراح: ۸/۳۶۷، رقم: ۶۹۶۷، إعلاء السنن، كتاب الجنايات، باب ديات الجروح: ۱۸/۲۱۶، الموسوعة الفقهية: ۲۱/۸۳

٣٤٩٣ - (٨) وَعَنْ عَمْرِو بْنِ شُعَيْبٍ، عَنْ أَبِيْهِ، عَنْ جَدِّهِ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ، قَالَ: قَضَى رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِيْ الْمَوَاضِحِ خَمْساً خَمْساً مِنَ الإِبِلِ، وَفِيْ الأَسْنَانِ خَمْساً خَمْساً مِنَ الإِبِلِ. رَوَاهُ أَبُودَاوُدَ وَالنَّسَائِيُّ وَالدَّارِمِيُّ، وَرَوَى التِّرْمِذِيُّ وَابْنُ مَاجَهْ الْفَصْلَ الأَوَّلَ.

ترجمہ: ''عمرو بن شعیب اپنے والد اور وہ اپنے دادا سے روایت کرتے ہیں کہ ہڈی کو ظاہر کرنے والے زخموں میں پانچ پانچ اونٹ ہیں اور دانتوں میں پانچ پانچ اونٹ ہیں۔''

فِيْ الْمَوَاضِحِ خَمْساً خَمْساً مِنَ الإِبِلِ......

''مواضح'' (میم کے فتحہ کے ساتھ) موضحہ اور ''أسنان'' سن کی جمع ہے۔ یہاں ان دونوں سے حقیقت جمع مراد نہیں بلکہ افراد مراد ہیں کہ ہر موضحہ زخم اور ہر دانت کی دیت پانچ اونٹ ہیں۔(۱)

''الوضح'' لغت میں دراصل ہر چیز کی سفیدی کو کہا جاتا ہے۔ چناں چہ ایک روایت میں آتا ہے کہ ''أمر بصيام الأواضح''(۲) یعنی ''آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایام بیض کے روزے رکھنے کا حکم دیا۔''(۳)

موضحہ کی تفصیل گزشتہ حدیث میں گزر چکی ہے کہ چہرے اور سر کے اس زخم کو کہا جاتا ہے جو گوشت کو

(٣٤٩٣) أخرجه أبوداود في سننه، كتاب الديات، باب ديات الأعضاء، رقم:٤٥٦، والترمذي في جامعه، أبواب الديات، باب ماجاء في الموضحة، رقم: ١٣٩٠، والنسائي في سننه، كتاب القسامة والقود والديات، باب المواضح، رقم: ٤٨٥٦، وابن ماجه في سننه، أبواب الديات، باب الموضحه، رقم: ٢٦٥٥، والدارمي في سننه، كتاب الديات، باب في الموضحه: ٢/٢٥٥، رقم: ٢٣٧٢، والبيهقي في سننه، كتاب الديات، باب دية الأسنان: ١٥٧/٨، رقم: ١٦٢٥٨، وأحمد في مسنده: ٢/٢١٥

(١) مرقاة المفاتيح: ٤٩/٧، لمعات التنقيح: ٣١٠/٦

(٢) النهاية لابن الأثير، الواو مع الضاد: ٨٥٦/٢

(٣) دیکھئے، عون المعبود شرح سنن أبي داود، كتاب الديات، باب ديات الأعضاء: ٣٠٩/١٢

کاٹ کر ہڈی کو ظاہر کردے، بالاتفاق اس کا تاوان دیت کا بیسواں حصہ یعنی پانچ اونٹ ہیں۔(۴)

دانتوں کی دیت کی تفصیل بھی گزشتہ حدیث کے تحت گزر چکی ہے۔ وہاں ملاحظہ کی جائے۔

وَرَوَى التِّرْمِذِيُّ وَابْنُ مَاجَهْ الْفَصْلَ الْأَوَّلَ

اس کا مطلب یہ ہے کہ امام ترمذی اور امام ابن ماجہ رحمہما اللہ نے اپنی کتابوں میں حدیث کے طرف پہلے حصے کو روایت کیا ہے۔ دانتوں کی دیت سے متعلق حدیث کے دوسرے حصے کو روایت نہیں کیا۔(۵)

۳۴۹۴ - (۹) وَعَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمَا، قَالَ: جَعَلَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَصَابِعَ الْيَدَيْنِ وَالرِّجْلَيْنِ سَوَاءً. رَوَاهُ أَبُودَاوُدَ وَالتِّرْمِذِيُّ.

ترجمہ: "حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہاتھوں اور پاؤں کی انگلیوں کو برابر قرار دیا۔"

۳۴۹۵ - (۱۰) وَعَنْهُ (ابْنِ عَبَّاسٍ) رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمَا، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "الْأَصَابِعُ سَوَاءٌ، وَالْأَسْنَانُ سَوَاءٌ، الثَّنِيَّةُ وَالضِّرْسُ سَوَاءٌ، هٰذِهِ وَهٰذِهِ سَوَاءٌ". رَوَاهُ أَبُودَاوُدَ.

ترجمہ: "حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ انگلیاں برابر ہیں، دانت برابر ہیں، آگے والے دانت اور ڈاڑھیں برابر ہیں، یہ اور یہ برابر ہیں۔"

---

(٤) دیکھئے، المغني لابن قدامة، كتاب الديات، باب ديات الجراح: ٣٦٧/٨، رقم: ٦٩٦٧

(٥) دیکھئے، مرقاة المفاتيح: ٤٩/٧، لمعات التنقيح: ٣١٠/٦

(٣٤٩٤) أخرجه أبوداود في سننه، كتاب الديات، باب ديات الأعضاء، رقم: ٤٥٦١، والترمذي في جامعه، أبواب الديات، باب ماجاء في دية الأصابع، رقم: ١٣٩١

(٣٤٩٥) أخرجه أبوداود في سننه، كتاب الديات، باب ديات الأعضاء، رقم: ٤٥٥٩، وابن ماجه في سننه، أبواب الديات، باب دية الأسنان، رقم: ٢٦٥٠

الْأَصَابِعُ سَوَاءٌ، وَالْأَسْنَانُ سَوَاءٌ

علامہ خطابی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں، انگلیاں اور دانت جمال اور منفعت کے اعتبار سے اگر چہ مختلف ہیں لیکن حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی دیت برابر قرار دی ہے۔ اگر اس سلسلے میں حدیث نہ ہوتی تو قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ منافع کے فرق کی وجہ سے دانتوں اور انگلیوں کی دیت میں بھی فرق کیا جاتا۔ چناں چہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے بھی ابتداء میں انگلیوں کی دیت میں فرق کیا تھا کہ انگوٹھے میں پندرہ اونٹ، شہادت کی انگلی میں دس اونٹ، درمیانی انگلی میں دس اونٹ، چھوٹی انگلی میں چھ اونٹ اور اس کے ساتھ والی انگلی میں نو اونٹ مقرر کیے، لیکن جب آپ تک حضرت عمرو بن حزم رضی اللہ عنہ کا خط پہنچا جس میں انگلیوں کی برابر دیت کا حکم تھا تو آپ نے سابقہ موقف سے رجوع فرمایا اور سب انگلیوں کی دیت کو برابر قرار دیا۔

اسی طرح دانتوں کی دیت میں بھی حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرق کیا ہے کہ آگے والے دانتوں میں پانچ اونٹ اور ڈاڑھ میں ایک اونٹ ہے لیکن حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے اپنے دور حکومت میں ڈاڑھ میں بھی پانچ اونٹ مقرر کیے اور فرمایا کہ اس سلسلے میں، میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے زیادہ جانتا ہوں۔

علامہ خطابی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ دانتوں اور انگلیوں کی دیت کے برابر ہونے پر اہل علم کا اتفاق ہے۔ دانت میں پانچ اور انگلی میں دس اونٹ ہیں، ان میں چھوٹی بڑی اور ہاتھ پاؤں کی انگلیاں برابر ہیں، جیسا کہ آزاد آدمی کی پوری دیت ہے اور اس میں چھوٹا، بڑا، نوجوان، بوڑھا، طاقت ور اور کمزور سب برابر ہیں۔ اگر جمال اور منفعت کی کمی زیادتی کا اعتبار کیا جائے تو پھر معاملہ پیچیدہ ہو جائے گا اور حل ہونے میں نہیں آئے گا۔ لہٰذا جمال و منفعت کی کمی زیادتی کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، بلکہ صرف نام کا اعتبار کیا جائے گا کہ جو اعضاء نام میں شریک ہیں ان کی دیت بھی برابر ہوگی۔ (۱)

الثَّنِيَّةُ وَالضِّرْسُ سَوَاءٌ

"الثنیۃ" یاء کی تشدید کے ساتھ ہے اور اس کی جمع "ثنایا" آتی ہے۔ یہ سامنے کے اوپر اور نیچے والے دو

---

(۱) دیکھئے، معالم السنن للخطابي، كتاب الديات، باب ديات الأعضاء: ۶/۳۵۸-۳۶۰

دو دانتوں کو کہا جاتا ہے۔ ان دانتوں کو "ثنیہ" اس لئے کہا جاتا ہے کہ ان میں ایک دانت دوسرے کے ساتھ ملا ہوا ہوتا ہے۔

"الضرس" ضاد کی زیر کے ساتھ ہے۔ ثنایا کے علاوہ دیگر تمام دانتوں پر اس کا اطلاق ہوتا ہے۔ یہ عبارت سابقہ عبارت کی تقریر ہے کہ دانتوں کی دیت برابر ہے اور اس میں ظاہر، پوشیدہ، طاقتور، کمزور سب دانت برابر ہیں۔(۲)

هَذِهِ وَهَذِهِ سَوَاءٌ

جیسا کہ اس باب کی پہلی حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ اس جملے سے چھوٹی انگلی اور انگوٹھے کی طرف اشارہ ہے کہ منافع اور مفاصل کے فرق کے باوجود ان کی دیت برابر ہے۔

اس میں ایک احتمال یہ بھی ہے کہ اس جملے سے "ثنیہ" اور "اضراس" کی طرف اشارہ ہو کہ یہ دونوں برابر ہیں اور یہ اشارہ تاکید کے لئے کیا گیا ہو۔(۳)

٣٤٩٦ - (١١) وَعَنْ عَمْرِو بْنِ شُعَيْبٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ، قَالَ: خَطَبَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَامَ الْفَتْحِ ثُمَّ قَالَ: "أَيُّهَا النَّاسُ! إِنَّهُ لاَ حِلْفَ فِي الإِسْلاَمِ، وَمَا كَانَ مِنْ حِلْفٍ فِي الْجَاهِلِيَّةِ فَإِنَّ الإِسْلاَمَ لاَ يَزِيدُهُ إِلَّا شِدَّةً، الْمُؤْمِنُونَ يَدٌ عَلَى مَنْ سِوَاهُمْ، يُجِيرُ عَلَيْهِمْ أَدْنَاهُمْ، وَيَرُدُّ عَلَيْهِمْ أَقْصَاهُمْ، يَرُدُّ سَرَايَاهُمْ عَلَى قَعِيدَتِهِمْ، لاَ يُقْتَلُ مُؤْمِنٌ بِكَافِرٍ، دِيَةُ الْكَافِرِ نِصْفُ دِيَةِ الْمُسْلِمِ، لاَ جَلَبَ وَلاَ جَنَبَ، وَلاَ تُؤْخَذُ صَدَقَاتُهُمْ إِلَّا فِي دُورِهِمْ". وَفِي رِوَايَةٍ قَالَ: "دِيَةُ الْمُعَاهِدِ نِصْفُ دِيَةِ

(۲) دیکھئے، شرح الطيبي: ٧٤/٧، مرقاة المفاتيح: ٥١/٧.

(۳) دیکھئے، شرح الطيبي: ٧٤/٧، مرقاة المفاتيح: ٥١/٧، التعليق الصبيح: ١٤٢/٤

(٣٤٩٦) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الديات، باب أيقاد المسلم من الكافر، رقم: ٤٥٣١، وباب دية الذمي، رقم: ٤٥٨٣، وأحمد في مسنده: ١٨٠/٢

الْحُرِّ". رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ.

ترجمہ: ''عمرو بن شعیب اپنے والد اور وہ اپنے دادا (رضی اللہ عنہ) سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح مکہ کے سال خطبہ دیا اور فرمایا کہ اے لوگو! اسلام میں حلف نہیں ہے اور زمانۂ جاہلیت میں جو حلف تھا سلام نے اسے مضبوطی ہی عطا کی ہے۔ اہل ایمان غیروں کے مقابلے میں ایک ہاتھ کی مانند ہیں۔ ان کا ادنیٰ آدمی پناہ دے سکتا ہے اور بہت دور رہنے والا بھی پناہ دینے کا حق رکھتا ہے۔ ان کے سرایا بیٹھے دستوں پر (غنیمت) لوٹائیں گے۔ کسی مومن کو کافر کے بدلے میں قتل نہیں کیا جائے گا۔ کافر کی دیت مسلمان کی دیت کا نصف ہے۔ جلب اور جنب نہیں ہے اور مسلمانوں کے صدقات ان کے گھروں میں وصول کئے جائیں گے۔ ایک روایت میں ہے کہ آپ نے فرمایا، معاہد کی دیت آزاد آدمی کی دیت کا نصف ہے۔''

لَا حِلْفَ فِي الإِسْلَامِ

''حِـلْف'' حاء کے کسرے اور لام کے سکون کے ساتھ لوگوں کے درمیان ہونے والے معاہدے کو کہا جاتا ہے۔ ''حالفه''، عاهده اور تحالفوا، تعاهدوا کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ (۱)

شارحین حدیث نے اس جملے کے دو مطلب بیان کئے ہیں:

۱- علامہ تورپشتی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ زمانۂ جاہلیت میں ''موالاۃ'' کا معاہدہ ہوا کرتا تھا اور بعض مصالح پر مشتمل ہونے کی وجہ سے اسلام میں اسے برقرار رکھا گیا، یہاں تک کہ فتح مکہ کا دن آیا تو اسلام میں کئے گئے اس طرح کے معاہدوں کی نفی کی گئی اور جاہلیت کے معاہدوں کی جائز شقوں کو برقرار رکھا گیا، البتہ بعض احکام مثلاً میراث وغیرہ کو منسوخ کیا گیا۔ حدیث میں اسلام میں حلف کے نہ ہونے یا اس کو مضبوطی عطا کرنے سے یہی مراد ہے۔

(۱) مختار الصحاح، تحت مادة: حلف، ص: ۱۴۹

چناں چہ قاضی بیضاوی رحمۃ اللہ علیہ اس توجیہ کی توضیح وتلخیص کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"كان أهل الجاهلية يتعاهدون فيتعاقد الرجل، ويقول له: دمي دمك وهدمي هدمك، وثاري ثارك، وحربي حربك، وسلمي سلمك، ترثني وأرثك، وتطلب بي وأطلب بك، وتعقل عني وأعقل عنك، فيعدون الحليف من القوم الذين دخل في حلفهم، ويقررون له، وعليه مقتضى الحلف والمعاقدة غنماً وغرماً، فلما جاء الإسلام قرّرهم على ذلك لاشتماله على مصالح من حقن الدماء، والنصر على الأعداء، وحفظ العهود، والتأليف بين الناس حتى كان يوم الفتح، فنفى ما أحدث في الإسلام، لما في رابطة الدين من الحث على التعاضد والتعاون، مانعتهم عن المخالفة، وقرر ما صدر عنهم في أيام الجاهلية وفاءً بالعهود وحفظاً للحقوق، ولكن نسخ من أحكامه التوارث، وتحمل الجنايات بالنصوص الدالة على اختصاص ذلك بأشخاص مخصوصة، وارتباطه بأسباب معينة معدودة." (۲)

یعنی "دور جاہلیت کے لوگ آپس میں معاہدہ کیا کرتے تھے، چناں چہ معاہدہ کرتے ہوئے ایک آدمی دوسرے سے کہتا کہ میرا خون آپ کا خون، میری شکست آپ کی شکست، میرا انتقام آپ کا انتقام، میری لڑائی آپ کی لڑائی اور میری صلح آپ کی صلح ہوگی، آپ میرے وارث اور میں آپ کا وارث بنوں گا، آپ میرا مطالبہ اور میں آپ کا مطالبہ کروں گا اور آپ میری طرف سے اور میں آپ کی طرف سے دیت ادا کروں گا۔ لہٰذا وہ حلیف کو اس قوم سے شمار کرتے جس سے اس نے معاہدہ کیا اور حلف کے فوائد ونقصانات کو اس پر اثر انداز سمجھتے تھے، لیکن جب اسلام آیا تو خونریزی سے حفاظت، دشمنوں کے خلاف

(۲) تحفة الأبرار شرح مصابيح السنة للقاضي البيضاوي: ۲/ ۴۸۰، ۴۸۱، نیز دیکھئے، شرح الطيبي: ۷/ ۷۵، مرقاة المفاتيح: ۷/ ۵۲، كتاب الميسر للتوربشتي: ۳/ ۸۱۹.

مدد، وعدوں کی پاسداری اور لوگوں کے درمیان اتحاد و یگانگت جیسے فوائد پر مشتمل ہونے کی بناء پر اس رواج کو برقرار رکھا یہاں تک کہ جب فتح مکہ کا دن آیا تو آپ نے اسلام میں کیے گئے معاہدوں کی نفی فرمادی کہ دینی تعلق لوگوں کو ایک دوسرے کے تعاون پر ابھارنے اور مخالفت سے روکنے والا ہے اور دورِ جاہلیت میں صادر ہونے والے وعدوں کی پاسداری اور حقوق کی حفاظت کو برقرار رکھا، لیکن میراث اور جنایات کے تحمل کو ان نصوص کی وجہ سے منسوخ کر دیا جو اُن کو متعین لوگوں اور چند متعین اسباب کے ساتھ خاص کرتے ہیں۔"

۲- ایک اور توجیہ ابن الاثیر جزری رحمۃ اللہ علیہ نے ذکر کی ہے کہ زمانۂ جاہلیت میں دو طرح کے معاہدے ہوا کرتے تھے، ایک معاہدہ جنگ و جدل اور قتل و غارت گری میں ہر طرح کے تعاون پر ہوا کرتا تھا جب کہ ایک اور معاہدہ صلہ رحمی اور مظلوم کی مدد و نصرت پر ہوتا تھا، تو اسلام نے پہلے قسم کے معاہدوں کی نفی جب کہ دوسرے قسم کے معاہدوں کی حوصلہ افزائی کی ہے اور یہاں حدیث کے پہلے جملے میں پہلی قسم کی نفی اور دوسرے جملے میں دوسری قسم کی تائید مراد ہے۔

چناں چہ علامہ جزری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

"أصل الحِلْف المعاقده والمعاهدة على التعاضد والتساعُد والاتفاق، فما كان منه في الجاهلية على الفتن والقتال بين القبائل والغارات فذلك الذي وردِ النهي عنه في الإسلام بقوله: "لا حِلْف في الإسلام" وما كان منه في الجاهلية على نصر المظلوم وصلة الأرحام كحلف المطيَّبين وماجرى مجراه، فذلك الذي قال فيه صلى الله عليه وسلم "وأيما حِلفٍ كان في الجاهلية لم يزده الإسلام إلا شدة." (۳)

یعنی "حلف اصل میں ایک دوسرے کی مدد و نصرت اور اتحاد و اتفاق پر عہد و پیمان کا نام ہے، لہٰذا زمانۂ جاہلیت میں جو معاہدے فتنوں، قبائلی لڑائیوں اور قتل و غارت گری پر ہوا کرتے تھے، تو اسلام میں ان سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان "اسلام میں کوئی

(۳) النهاية لابن الأثير: ۱/۴۱۵

معاہدہ نہیں" کے ذریعے نہی وارد ہوئی ہے اور زمانۂ جاہلیت میں جو معاہدے مظلوم کی نصرت اور صلہ رحمی پر تھے جیسے حلف المطیبین وغیرہ تو ان کے بارے میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ "زمانۂ جاہلیت میں جو معاہدے ہوتے تھے اسلام نے انہیں مضبوطی عطا فرمائی ہے۔" (۴)۔

الْمُؤْمِنُونَ يَدٌ عَلَى مَنْ سِوَاهُمْ

علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس جملے سے پہلی توجیہ کی تائید ہوتی ہے کہ یہ جملہ اسلام میں کیے گئے معاہدوں کی نفی پر مبنی ہے، کیوں کہ اخوت اسلام نے لوگوں کو مجتمع کیا اور انہیں ایک ہاتھ کی مانند بنا دیا، اب ان کے لئے ایک دوسرے کی مدد سے دست کش ہونے کی گنجائش نہیں اور ہر ایک پر اپنے بھائی کی مدد و نصرت لازم ہے، لہٰذا اخوت اسلام کی وجہ سے اسلام میں مزید کسی معاہدے کی ضرورت نہیں۔ چناں چہ قرآن مجید میں بھی اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ ﴿إنما المؤمنون إخوة﴾(۵)، اہل ایمان آپس میں بھائی بھائی ہیں۔(٦)

يُجِيرُ عَلَيْهِمْ أَدْنَاهُمْ

یہ جملہ سابقہ جملے سے بمنزلۂ بیان کے ہے کہ جب سب مسلمان ایک ہاتھ کی مانند ہیں تو اعلیٰ کی طرح ادنیٰ

---

(٤) زمانہ جاہلیت میں بنو ہاشم، بنو زہرہ اور بنو تیم "دار ابن جدعان" میں جمع ہوئے، ایک برتن میں خوشبو ڈال کر اپنے ہاتھوں کو اس میں ڈبو دیا اور ایک دوسرے کی مدد اور ظالم سے مظلوم کا حق لینے پر ایک دوسرے سے حلف لیا، اس لیے ان قبائل کو "مطیبین" اور اس حلف و معاہدے کو "حلف المطیبین" کہا جاتا ہے۔

بنو عبد الدار، جمح، مخزوم، عدی، کعب اور سہم ان چھ قبائل کو "احلاف" کہا جاتا ہے۔ اس کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ بنو عبد مناف نے عبد الدار کے ہاتھ سے خانہ کعبہ کے چار مناصب حجابہ، رفادہ، لواء اور سقایہ لینے کا ارادہ کیا تو بنو عبد الدار نے ان قبائل میں سے ہر ایک سے حلف مؤکد کیا کہ وہ ایک دوسرے کو رسوا نہیں کریں گے، اس لیے ان چھ قبائل کو "احلاف" کہا جاتا ہے۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا تعلق "مطیبین" اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا تعلق "احلاف" سے تھا۔ (شرح الطيبي: ٧/٧٤، ٧٥)

(٥) الحجرات، رقم الآية: ١٠

(٦) شرح الطيبي: ٧/٧٥، نیز دیکھئے، مرقاة المفاتيح: ٧/٥٢، التعليق الصبيح: ٤/٤٢

مسلمان بھی امان دے سکتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ان دونوں جملوں کے درمیان حرف عطف کو ذکر نہیں کیا گیا۔(۷)

وَيَرُدُّ عَلَيْهِمْ أَقْصَاهُمْ

کتاب القصاص، فصل ثانی میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کی روایت کے تحت اس کی تشریح گزر چکی ہے کہ اس کے دو مطلب ہو سکتے ہیں:

۱- اگر دار الحرب سے دور رہنے والا مسلمان کافر کو پناہ دے دیتا ہے تو یہ امان تمام مسلمانوں کی طرف سے سمجھا جائے گا اور کسی مسلمان کو اس عہد کا توڑنا جائز نہیں، اگر چہ وہ دار الحرب سے قریب ہی کیوں نہ ہو۔ اس صورت میں "یرد" "یجیر" کے معنی میں ہوگا۔(۸)

۲- ایک اور مطلب یہ ہے کہ جب اسلامی فوج دار الحرب میں داخل ہو اور ایک دستہ براہِ راست لڑائی میں شریک ہو، تو اس دستے کو جو غنیمت ملے گی اس میں پوری فوج کا حصہ ہے اور اس دستے میں شریک مجاہدین اپنا حصہ لے کر باقی مال غنیمت پیچھے بیٹھے ہوئے فوجی لشکر کو دے دیں گے، کیوں کہ یہ فوج اگر چہ براہ راست لڑائی میں شریک نہیں تھی لیکن لڑائی میں اس دستے کو سہارے کا کام دے رہی تھی۔(۹)

يَرُدُّ سَرَايَاهُمْ عَلَى قَعِيدَتِهِمْ

علامہ تورپشتی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ "قعیدہ" سے دار الحرب میں اترنے والی اسلامی فوجیں مراد ہیں جو دشمن کی طرف مختلف دستے بھیجتی ہیں۔ ان دستوں کو جو غنیمت حاصل ہوگی وہ پوری فوج کا حصہ ہے اور سب میں تقسیم کی جائے گی، کیوں کہ پیچھے بیٹھی ہوئی فوج ان دستوں کو سہارے اور حوصلے کا کام دیتی ہے۔(۱۰)

یہ جملہ سابقہ جملے کا بیان ہے اور اس سے دوسری توجیہ کی تائید ہوتی ہے کہ سابقہ جملے کا تعلق بھی مال

(۷) شرح الطيبي: ۷۵/۷، مرقاة المفاتيح: ۵۲/۷، التعليق الصبيح: ٤٢/٤

(۸) شرح السنة للبغوي، كتاب القصاص، باب لايقتل مؤمن بكافر: ۳۸۹/۵، شرح الطيبي: ۶۲/۷، مرقاة المفاتيح: ۳۱/۷

(۹) شرح السنة للبغوي، كتاب القصاص، باب لايقتل مؤمن بكافر: ۳۸۹/۵، شرح الطيبي: ۶۲/۷، مرقاة المفاتيح: ۳۱/۷

(۱۰) كتاب الميسر للتوربشتي: ۸۲۰/۳

غنیمت سے ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مشکوۃ کے عام نسخوں میں اس جملے کو بغیر حرف عطف کے ذکر کیا گیا ہے۔

البتہ بعض نسخوں میں ''واؤ'' حرف عطف کے ساتھ بھی نقل کیا گیا ہے اور عطف مغایرت کا تقاضا کرتا ہے۔ اس صورت میں ان دونوں جملوں کا مطلب الگ الگ ہوگا اور اس سے امان سے متعلق ذکر کردہ پہلی توجیہ کی تائید ہوتی ہے۔(۱۱)

لَا يُقْتَلُ مُؤْمِنٌ بِكَافِرٍ

حدیث کے اس جملے کا تعلق مسلمان کو ذمی کے بدلے میں قصاصاً قتل کرنے کی بحث سے ہے۔ جمہور فقہاء کے ہاں ذمی اور حربی دونوں کے بدلے میں مسلمان کو قتل نہیں کیا جائے گا، جب کہ احناف کے ہاں ذمی کے بدلے میں مسلمان کو قتل کیا جائے گا اور حربی کے بدلے میں نہیں۔ سعید بن مسیب، امام شعبی اور ابراہیم نخعی رحمہم اللہ کا بھی یہی قول ہے۔(۱۲)

حدیث باب کا یہ جملہ جمہور فقہاء کا مستدل ہے لیکن احناف نے اسے حربی کافر پر محمول کیا ہے۔ اس مسئلے سے متعلق تفصیلی بحث کتاب القصاص، فصل اول میں حضرت ابو جحیفہ رضی اللہ عنہ کی روایت کے تحت گزر چکی ہے، وہاں دیکھ لی جائے۔

دِيَةُ الْكَافِرِ نِصْفُ دِيَةِ الْمُسْلِمِ

حدیث کے اس جملے کا تعلق کافر ذمی کی دیت سے ہے اور اس بحث کو دو حصوں میں تقسیم کیا جاتا ہے۔ ایک حصہ ذمی اہل کتاب یعنی یہودی اور نصرانی کی دیت اور ایک حصہ مجوسی اور بت پرست کی دیت سے متعلق ہے۔ ذیل میں ان دونوں مباحث کو بالترتیب ذکر کیا جاتا ہے۔

---

(۱۱) شرح الطیبی: ۷/۷٦، مرقاۃ المفاتیح: ۸/۵۲، التعلیق الصبیح: ٤/۱٤۳

(۱۲) دیکھیے، عمدۃ القاري، کتاب العلم، باب کتابة العلم: ۲/۱۸۱، المغني لابن قدامة، کتاب الجراح: ۸/۲۱۸، رقم المسئلة: ٦۵۹۲، الذخیرة في فروع المالکیة، کتاب الجراح: ۱۰/٤٦، ٤۸، شرح الطیبي: ۷/۵۳

ذمی اہل کتاب کی دیت — فقہاء کے مذاہب

احناف کے ہاں مسلمان اور کافر ذمی ومستأمن کی دیت برابر ہے اور خونوں کے مساوی ہونے کی بناء پر کفر واسلام کی وجہ سے دیت کی مقدار میں فرق نہیں آتا۔ امام مجاہد، سفیان ثوری، ابراہیم نخعی، شعبی، عثمان البتی، حسن بن صالح اور حضرت علقمہ رحمہم اللہ کا بھی یہی مذہب ہے۔ حضرت عمر، حضرت عثمان، حضرت عبداللہ بن مسعود اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہم سے بھی یہی روایت کیا گیا ہے اور حافظ ابن عبدالبر رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ سعید بن مسیب اور امام زہری رحمہما اللہ کا بھی یہی قول ہے۔

حنابلہ کا ظاہر مذہب اور مالکیہ کے ہاں اہل کتاب مردوں کی دیت مسلمان مردوں کی دیت کا نصف اور عورتوں کی دیت مسلمان عورتوں کی دیت کا نصف ہے، حضرت عمر بن عبدالعزیز، حضرت عروہ بن زبیر اور حضرت عمرو بن شعیب رحمہم اللہ کا بھی یہی مذہب ہے۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں اہل کتاب کفار کی دیت مسلمانوں کی دیت کا ثلث ہے اور وہ ان حضرات کے نزدیک چار ہزار درہم بنتے ہیں۔ یہی امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ کی مرجوع عنہا روایت اور سعید بن مسیب، عطاء بن ابی رباح، حسن بصری، عکرمہ، عمرو بن دینار، اسحاق بن راہویہ اور ابوثور رحمہم اللہ کا قول ہے، حضرت عمر اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہما سے بھی یہی روایت کیا گیا ہے کہ ذمی اہل کتاب کی دیت چار ہزار درہم ہے۔(۱۳)

احناف کے دلائل

۱۔ قرآن مجید میں مسلمان اور ذمی دونوں کی دیت ایک جگہ ذکر کی گئی ہے۔ پہلے مسلمان کی اور اس کے بعد ذمی کی دیت کا ذکر ہے۔ چناں چہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

﴿ومن قتل مؤمناً خطأً فتحرير رقبةٍ مؤمنةٍ ودية مسلمة إلى أهله إلاّ

---

(۱۳) مذاہب کی تفصیل کے لئے دیکھئے، المغني لابن قدامة، كتاب الديات: ۳۱۲/۸، الفقه الإسلامي وأدلته، الباب الثالث: الجنايات وعقوباتها: ۵۷۱۶/۷، مرقاة المفاتيح: ۵۳/۷، البيان في مذهب الإمام الشافعي، كتاب الديات، باب الديات: ۴۹۲/۱۱، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، كتاب الديات في النفوس: ۶۶/۶، ۶۷

أن يصدقوا......﴾ (١٤)

یعنی ”جو آدمی کسی مؤمن کو غلطی سے قتل کرتا ہے تو اس پر ایک مسلمان گردن کو آزاد کرنا اور دیت ہے، جو مقتول کے اولیاء کے حوالے کی جائے گی، مگر یہ کہ وہ معاف کردیں۔“

اس کے بعد ذمی کی دیت کا ذکر ہے کہ:

﴿وإن كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلمة إلى أهله وتحرير رقبة مؤمنة.﴾ (١٥)

یعنی ”اگر وہ (مقتول خطاءً) ایسی قوم سے ہو کہ تمہارے اور ان کے درمیان معاہدہ ہے تو ایسی دیت کا ادا کرنا لازم ہے جو مقتول کے ورثاء کے حوالے کی جائے گی اور مومن غلام کا آزاد کرنا ہے۔“

ابوبکر جصاص رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ آیت اہل ذمہ کی دیت کے مسلمانوں کی دیت کے برابر ہونے کی دلیل ہے۔ دیت مال کی ایک ایسی مخصوص مقدار کا نام ہے جو آزاد آدمی کے نفس کا بدل اور عوض ہو۔ دیات کی مقادیر اسلام سے پہلے اور اسلام کے بعد معلوم ومعروف تھیں، لہٰذا اولاً مؤمن کے قتل خطأ میں جو دیت بیان کی گئی ہے اس سے وہی دیت مراد ہوگی جو پہلے سے معروف ومتعین چلی آرہی تھی، پھر جب اسی پر عطف ڈال کر ذمی کی دیت بیان کی گئی تو اس سے بھی وہی پہلے والی ہی دیت مراد ہوگی جو قتل مؤمن میں بیان کی گئی تھی، کیوں کہ اگر اس طرح نہ ہو تو پھر یہ دیت نہیں رہے گی، اس لیے کہ ”دیت“ نفس کے عوض میں مال کی ایک ایسی مقدار معلوم کا نام ہے جس میں کمی بیشی نہیں ہوسکتی، اور اس آیت کے نزول سے پہلے لوگ دیات کی مقادیر کو پہچانتے تھے اور وہ مسلمان اور کافر کی دیت کے درمیان فرق کو نہیں جانتے تھے، لہٰذا ضروری ہے کہ جو دیت کافر کی بیان کی گئی ہے اس سے وہی دیت مراد ہو جو مسلمانوں کی بیان کی گئی ہے اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد "فدية مسلمة إلى أهلــــه" اسی کی طرف راجع ہو، جب کہ مسلمانوں کی دیت کے سلسلے میں یہ بات گزر چکی ہے کہ وہ پہلے سے

(١٤) النساء، رقم الآية: ٩٢

(١٥) النساء، رقم الآية: ٩٢

معروف ومعتاد تھی۔ اگر اس طرح نہ ہوتو پھر آیت میں مذکور لفظ دیت کا مجمل ہونا لازم آئے گا، حالانکہ وہ مجمل نہیں ہے۔(۱۶)

صحیح روایات

۲۔احناف کی دوسری دلیل حضرت سعید بن مسیب رحمۃ اللہ علیہ کی مرسل روایت ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"دیة كل ذي عهد في عهده ألف دينار."(۱۷) یعنی "ہر معاہد کی دیت اس کے عہد میں ہزار دینار ہے۔"

احناف کی بنیادی دلیل یہی روایت ہے۔ یہ روایت اگر چہ مرسل ہے، لیکن حضرت سعید بن مسیب رحمۃ اللہ علیہ کی مرسل روایات صحیح ہوا کرتی ہیں۔(۱۸)

نیز حافظ ابن الترکمانی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کے متعلق فرماتے ہیں:

"وقد تأيد هذا المرسل بمرسلين صحيحين وبعدة أحاديث مسندة،

---

(۱٦) قال أبوبكر: الدليل على مساواتهم المسلمين في الديات قوله عزوجل: ﴿ومن قتل مؤمناً خطأً فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله إلا أن يصدقوا﴾ إلى قوله: ﴿وإن كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلمة إلى أهله﴾ والدية اسم بمقدار معلوم من المال بدلاً من نفس الحر؛ لأن الديات كانت متعالمة معروفة بينهم قبل الإسلام وبعده، فرجع الكلام إليها في قوله في قتل المؤمن خطأ، ثم لما عطف عليه قوله تعالىٰ: ﴿وإن كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلمة إلى أهله﴾ كانت هذه الدية هي الدية المذكورة بديًا، إذ لو لم تكن كذلك لما كانت دية، لأن الدية اسم لمقدار معلوم من بدل النفس لا يزيد ولا ينقص، وقد كانوا قبل ذلك يعرفون مقادير الديات ولم يكونوا يعرفون الفرق بين دية المسلم والكافر، فوجب أن تكون الدية المذكورة للكافر هي التي ذكرت للمسلم، وأن يكون قوله تعالىٰ ﴿فدية مسلمة إلى أهله﴾ راجعا إليها، كما عقل من دية المسلم أنها المعتاد المتعارف عندهم، ولو لا أن ذلك كذلك لكان اللفظ مجملاً مفتقراً إلى البيان، وليس الأمر كذلك." أحكام القرآن للجصاص، باب ديات أهل الكفر: ۲/۲۹۸

(۱۷) أخرجه أبوداود في مراسيله، كتاب الديات، باب دية الذمي، ص: ۲۳۹، رقم:۲۵۲

(۱۸) دیکھئے، إعلاء السنن، كتاب الجنايات، باب دية أهل الذمة: ۱۸/۱٦۱

وإن كان فيها كلام، وبمذاهب جماعة كثيرة من الصحابة ومن بعدهم،
فوجب أن يعمل به الشافعي كما عرف من مذهبه."(۱۹)

یعنی "اس مرسل روایت کی تائید دو صحیح مرسل روایتوں، متعدد مسند احادیث (اگرچہ ان میں کلام ہے) اور صحابہ وتابعین کی ایک بڑی جماعت کے مذاہب سے ہوتی ہے، لہٰذا امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے لئے اس پر عمل کرنا لازم ہوجاتا ہے جیسا کہ ان کے مذہب میں مشہور ہے (کہ اگر مرسل روایت کی تائید مرسل سے ہوجائے تو اس پر عمل کرنا واجب ہے)۔"

صحیح مرسل روایتوں سے امام زہری اور ربیعہ بن عبدالرحمٰن رحمہما اللہ کی مرسل روایات مراد ہیں جو مستقل دلیل کے طور پر یہاں نقل کی جاتی ہیں۔

۳-احناف کی تیسری دلیل امام زہری رحمۃ اللہ علیہ کی مرسل روایت ہے، جو ابن ابی عاصم رحمۃ اللہ علیہ نے "کتاب الدیات" میں نقل کی ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم، حضرت ابوبکر صدیق، حضرت عمر فاروق اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہم کے دور میں ذمی کی دیت پوری ہوا کرتی تھی۔ چناں چہ روایت کے الفاظ ہیں:

"محمد بن إسحاق قال: سألت الزهري قلت: حدثني عن دية الذمي كم كانت على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ قد اختلف علينا فيها، فقال: مابقي أحد بين المشرق والمغرب أعلم بذلك مني، كانت على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ألف دينار، وأبي بكر وعمر وعثمان، حتى كان معاوية أعطى أهل القتيل خمسمأة دينار، ووضع في بيت المال خمسمأة دينار." (۲۰)

یعنی "محمد بن اسحاق نے کہا ہے کہ میں نے امام زہری رحمۃ اللہ علیہ سے سوال کیا

(۱۹) الجوهر النقي على السنن الكبرى للبيهقي، كتاب الديات، باب دية أهل الذمة: ۱۷۹/۸.

(۲۰) كتاب الديات لابن أبي عاصم، باب دية الذمي، ص: ٤٦

اور کہا کہ آپ مجھے ذمی کی دیت بیان کریں کہ وہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں کتنی تھی؟ ہمارے درمیان اس میں اختلاف ہوگیا ہے، امام زہری رحمۃ اللہ علیہ نے کہا کہ اس کو مشرق اور مغرب کے درمیان مجھ سے زیادہ جاننے والا کوئی نہیں ہے، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم، حضرت ابوبکر صدیق، حضرت عمر فاروق اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہم کے دور میں دیت ہزار دینار تھی، یہاں تک کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ (کا دور آیا تو انہوں) نے پانچ سو دینار مقتول کے اولیاء کو دیے اور پانچ سو بیت المال میں رکھے۔"

مصنف عبدالرزاق میں یہی روایت معمر کے طریق سے نقل کی گئی ہے۔ اس کے الفاظ ہیں:

"قال كان دية اليهودي والنصراني والمجوسي وكل ذمي، مثل دية المسلم، قال: وكذلك كانت على عهد النبي صلى الله عليه وسلم، وأبي بكر وعمر وعثمان، حتى كان معاوية، فجعل في بيت المال نصفها، وأعطى أهل المقتول نصفاً، ثم قضى عمر بن عبدالعزيز بنصف الدية، فألغى الذي جعل معاوية في بيت المال ...... قال الزهري لم يقض لي أن أذاكر عمر بن عبدالعزيز، فأخبره أن قد كانت الدية تامة لأهل الذمة، قلت للزهري: أنه بلغني أن ابن المسيب قال: دية أربعة آلاف، فقال: إن خير الأمور ما عرض على كتاب الله، قال الله تعالىٰ: ﴿فدية مسلّمة إلى أهله.﴾ (۲۱)

یعنی "امام زہری رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ یہودی، نصرانی، مجوسی اور ہر ذمی کی دیت مسلمان کی دیت کے برابر ہے، انہوں نے فرمایا ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم، حضرت ابوبکر صدیق، حضرت عمر فاروق، اور حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہم کے دور میں بھی دیت اسی طرح تھی، یہاں تک کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کا دور آیا تو انہوں نے آدھی

(۲۱) أخرجه عبدالرزاق في مصنفه، كتاب العقول، باب دية المجوسي: ٤٢١/٩، ٤٢٢، قال الشيخ ظفر أحمد العثماني: "أخرجه الزيلعي في "نصب الراية" وهذا يدل على كمال وثوق الزهري بالرواية." إعلاء السنن، كتاب الجنايات، باب دية أهل الذمة: ١٦٠/١٨

دیت بیت المال میں اور آدھی مقتول کے ورثاء کو دی، پھر حضرت عمر بن عبد العزیز رحمۃ اللہ علیہ نے آدھی دیت کا فیصلہ فرمایا اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے بیت المال کے لئے جو (آدھی دیت) وضع کی تھی اسے ختم کردیا۔ امام زہری رحمۃ اللہ علیہ نے کہا کہ مجھے فرصت نہیں ملی کہ میں حضرت عمر بن عبد العزیز رحمۃ اللہ علیہ سے اس سلسلے میں گفتگو کرتا اور انہیں بتاتا کہ ذمی کی دیت مکمل تھی۔ میں نے امام زہری رحمۃ اللہ علیہ سے کہا کہ مجھے یہ بات پہنچی ہے کہ سعید بن مسیب رحمۃ اللہ علیہ نے چار ہزار درہم کا کہا ہے، انہوں نے فرمایا کہ بہترین معاملہ وہ ہے جو کتاب اللہ پر پیش کیا جائے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ ''دیت اس کے ورثاء کے حوالے کی جائے۔''

یہ اگرچہ امام زہری رحمۃ اللہ علیہ کی مرسل روایت ہے اور ان کی مرسل روایات کو قبول نہیں کیا جاتا، لیکن یہ ضابطہ امام زہری رحمۃ اللہ علیہ کی ان مرسل روایات سے متعلق ہے جن کی تصحیح نہ کی گئی ہو، اگر خود امام زہری رحمۃ اللہ علیہ ان کی تصحیح کردیں تو پھر وہ امام وحجت ہیں اور ان کی روایت کی حیثیت امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے بلاغات اور امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی تعلیقات سے کم نہیں اور اس سے استدلال کیا جائے گا۔ (۲۲)

۴۔ احناف کی چوتھی دلیل حضرت ربیعہ بن ابی عبد الرحمٰن رحمۃ اللہ علیہ کی مرسل روایت ہے، جو مراسیل ابوداؤد میں صحیح سند کے ساتھ روایت نقل کی گئی ہے کہ انہوں نے فرمایا:

''کان عقل الذمي مثل عقل المسلم في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وزمن أبي بكر، وزمن عمر، وزمن عثمان حتى كان صدراً من

---

(۲۲) قال الشيخ ظفر أحمد العثماني: "قلت: الزهري لم يذكر له سنداً ولكنه صحح الحديث، وهو إمام وحجة، فلا يكون أقل من بلاغات مالك، وتعليقات البخاري، وليس هذا من مراسيل الزهري التي يرويها من غير تصحيح، فاعرف ذلك، فلا تقل أنه من مراسيل الزهري، ومرسله ليس بحجة؛ لأن هذا في المرسل الذي يرويه من غير تصحيح. وأما ما يصححه فقد عرفت أن تصحيحه ليس بأدون من تصحيح البخاري ومالك للتعليقات والبلاغات، ولم يتنبه الشافعي لهذه الدقيقة، فرده لكونه مرسلاً، كما نقل عنه الزيلعي من رواية البيهقي." إعلاء السنن، كتاب الجنايات، باب دية أهل الذمة: ۱۸/۱۶۰

خلافة معاوية، فقال معاوية: إن كان أهله أصيبوا به فقد أصيب به بيت مال المسلمين، فاجعلو لبيت مال المسلمين النصف، ولأهله النصف خمسمأة دينار، ثم قتل رجل آخر من أهل الذمة، فقال معاوية: لو أنا نظرنا إلى هذا الذي يدخل بيت المال فجعلنا وضيعاً عن المسلمين وعوناً لهم، قال: فمن هناك وضع عقلهم إلى خمسمأة." (۲۳)

یعنی ''حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم، حضرت ابوبکر صدیق، حضرت عمر فاروق اور حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہم کے دور میں ذمی کی دیت مسلمان کی دیت کی طرح تھی، یہاں تک کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کا دور آیا تو انہوں نے فرمایا کہ اگر اس کے ورثاء کو نقصان پہنچا ہے تو مسلمانوں کے بیت المال کو بھی نقصان پہنچا ہے، لہذا آدھی دیت مسلمانوں کے بیت المال اور آدھی پانچ سو دینار اس کے ورثاء کے لئے ہے، پھر ایک اور ذمی قتل کیا گیا تو حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اگر ہم اس کو دیکھیں جو بیت المال میں داخل ہوتا ہے تو ہم مسلمانوں سے کم کر کے ان کا تعاون کرتے ہیں، راوی کا بیان ہے کہ ذمیوں کی دیت اس وقت سے پانچ سو دینار مقرر کی گئی۔''

۵-امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے ''کتاب الآثار'' میں روایت نقل کی ہے کہ:

"أن النبي صلى الله عليه وسلم، وأبابكر، وعمر، وعثمان، قالوا: دية المعاهد دية الحر المسلم"(۲٤)

یعنی ''نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم، حضرت ابوبکر صدیق، حضرت عمر فاروق اور حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہم نے فرمایا کہ معاہد کی دیت آزاد مسلمان کی دیت کی طرح ہے۔''

۶-مصنف عبدالرزاق میں ہے کہ یعقوب بن عتبہ، اسماعیل بن محمد اور صالح رحمہم اللہ سے نقل کیا گیا

---

(۲۳) أخرجه أبوداود في مراسيله، كتاب الديات، باب دية الذمي، ص: ۳٤۲، رقم: ۲٥۷

(۲٤) كتاب الآثار للإمام محمد بن حسن الشيباني، كتاب الديات، باب دية المعاهد: ۲/٥۸٥، رقم: ٥۹٥

ہے کہ وہ فرماتے ہیں:

"عقل كل معاهد من أهل الكفر كعقل المسلمين، جرت بذلك السنة في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم."(٢٥)

یعنی "اہل کفر میں سے ہر معاہد کی دیت مسلمانوں کی دیت کی طرح ہے۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں اسی کے ساتھ سنت جاری رہی ہے۔"

ضعیف روایات

۷-امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مرفوع روایت نقل کی ہے کہ:

"أن النبي صلى الله عليه وسلم ودى العامريين بدية المسلمين، وكان لهما عهد من رسول الله صلى الله عليه وسلم."(٢٦)

یعنی "نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بنو عامر کے دو شخصوں کی مسلمانوں والی دیت ادا کی اور ان دونوں کا رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے معاہدہ تھا۔"

اس روایت کی سند میں سعید بن مرزبان کمزور راوی ہے۔ امام بیہقی رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ اس کی روایت قابل احتجاج نہیں۔(۲۷) لیکن یہ بالکل متروک راوی بھی نہیں ہے۔ چناں چہ حافظ زیلعی رحمۃ اللہ علیہ اس کے متعلق فرماتے ہیں:

"وسعيد بن مرزبان فيه لحن، قال الترمذي في "علله الكبير": قال البخاري: هو مقارب الحديث، وقال ابن عدي: هو من جملة الضعفاء الذين يكتب حديثهم."(٢٨)

---

(٢٥) أخرجه عبدالرزاق في مصنفه، كتاب العقول، باب دية المجوسي: ٤٢٣/٩، رقم: ١٨٨٢١

(٢٦) أخرجه الترمذي في جامعه، أبواب الديات، باب ماجاء فيمن يقتل نفساً معاهداً، رقم: ١٤٠٤، والبيهقي في سننه، كتاب الديات، باب دية أهل الذمة: ١٧٧/٨، رقم: ١٦٣٤٩

(٢٧) السنن الكبرى للبيهقي، كتاب الديات، باب دية أهل الذمة: ١٨٧/٨

(٢٨) نصب الراية، كتاب الديات: ٣٦٦/٤

یعنی "سعید بن مرزبان میں کمزوری ہے۔ امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے "علل کبیر" میں کہا ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ان کے بارے میں مقارب الحدیث (کم درجے کا کلمۂ تعدیل) کہا ہے۔ ابن عدی رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ وہ ان ضعیف راویوں میں سے ہے جن کی حدیث لکھی جاتی ہے۔"

اس روایت کی تائید حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ایک اور روایت سے بھی ہوتی ہے کہ انہوں نے فرمایا:

"ودى رسول الله صلى الله عليه وسلم رجلين من المشركين، وكانا منه في عهد، دية الحرين المسلمين." (۲۹)

یعنی "حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے دو مشرک آدمیوں کی...... جن کا آپ سے معاہدہ تھا...... دو آزاد مسلمانوں والی دیت ادا کی۔"

اس روایت کی سند میں بھی اگرچہ حسن بن عمارہ ضعیف راوی ہے لیکن صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے متعدد آثار سے اس کی تائید ہو جاتی ہے۔ (۳۰)

۷- حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے مرفوع روایت نقل کی گئی ہے کہ:

"عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه ودى ذمياً دية مسلم." (۳۱)

یعنی "نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے ذمی کی دیت مسلمان کی دیت کی طرح ادا کی۔"

اس حدیث کو صرف ابو کرز عبداللہ بن عبدالملک فہری نے مرفوعاً نقل کیا ہے اور وہ متروک الحدیث ہے۔ (۳۲)

۸- امام دارقطنی رحمۃ اللہ علیہ نے ایک اور روایت حضرت اسامہ بن زید رضی اللہ عنہ سے نقل کی ہے کہ:

(۲۹) أخرجه البيهقي في سننه، كتاب الديات، باب دية أهل الذمة: ۱۷۸/۸، رقم: ۱۶۳۵۱

(۳۰) دیکھئے، إعلاء السنن، كتاب الجنايات، باب دية أهل الذمة: ۱۶٤/۱۸

(۳۱) أخرجه الدارقطني في سننه، كتاب الحدود والديات وغيره: ۱٤٥/۳، رقم: ۱۹۱

(۳۲) سنن الدارقطني، كتاب الحدود والديات وغيره: ۱٤٥/۳

"أن رسول الله صلى الله عليه وسلم جعل دية المعاهد كدية المسلم."(۳۳)

یعنی "حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے معاہد کی دیت مسلمان کی دیت کی طرح مقرر کی۔"

اس حدیث کو امام زہری رحمۃ اللہ علیہ سے عثمان بن عبدالرحمٰن وقاص نے نقل کیا ہے اور وہ متروک الحدیث ہے۔(۳۴)

صحابہ وتابعین کے آثار

۱۔مصنف عبدالرزاق میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے ذمی کی پوری دیت کا فیصلہ نقل کیا گیا ہے۔چناں چہ حمید الطویل رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں:

"أنه سمع أنس بن مالك يحدث أن يهوديا قتل غيلة، فقضى فيه عمر بن الخطاب باثني عشر ألف درهم."(۳۵)

یعنی "انہوں نے انس بن مالک رضی اللہ عنہ کو بیان کرتے ہوئے سنا ہے کہ ایک یہودی کو اچانک قتل کیا گیا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس میں بارہ ہزار درہم کا فیصلہ فرمایا۔"

اسی طرح امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا اثر نقل کیا ہے کہ:

"أن رفاعة بن السموأل اليهودي قتل بالشام، فجعل عمر ديته ألف دينار."(۳٦) یعنی "رفاعہ بن سموأل یہودی شام میں قتل کیا گیا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس کی دیت ہزار دینار مقرر کی۔"

(۳۳) أخرجه الدارقطني في سننه، كتاب الحدود والديات وغيره: ۱٤٥/۳، رقم:۱۹۲

(۳٤) سنن الدارقطني، كتاب الحدود والديات وغيره: ۱٤٥/۳

(۳٥) أخرجه عبد الرزاق في مصنفه، كتاب العقول، باب دية المجوسي: ۹/۴۲۲، رقم: ۱۸۸۱۸

(۳٦) تلخيص الحبير، كتاب الديات: ٤/۷۷، نیز دیکھیے، أحكام القرآن للجصاص، سورة النساء، باب ديات أهل الكفر: ۲/۳۰۰

ابن منقذ کے علاوہ اس حدیث کے تمام راوی امام مسلم کی شرط کے مطابق ہیں اور ابراہیم بن منقذ بھی ثقہ راوی ہیں، امام حاکم رحمۃ اللہ علیہ نے "مستدرک" اور ابن حبان رحمۃ اللہ علیہ نے "صحیح" میں ان سے روایت نقل کی ہے۔(۳۷)

۲-امام زہری رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے تین آثار نقل کئے ہیں اور ان تینوں میں پوری دیت کا ذکر ہے۔ ان میں سے ایک اثر صحیح موصول اور دو منقطع ہیں اور یہاں ان تینوں کو بالترتیب ذکر کیا جاتا ہے:

☆-موصول روایت حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے نقل کی گئی ہے کہ انہوں نے فرمایا:

"أن رجلاً مسلماً قتل رجلاً من أهل الذمة عمداً، ورفع إلى عثمان رضي الله عنه، فلم يقتله وغلّظ عليه الدية مثل المسلم."(۳۸)

یعنی "ایک مسلمان آدمی نے ایک ذمی کو جان بوجھ کر قتل کیا اور معاملہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے پاس لایا گیا تو انہوں نے اسے قتل نہیں کیا اور مسلمان کی دیت کی طرح اس پر دیت مغلظہ مقرر کی۔"

☆-مصنف عبدالرزاق میں امام زہری رحمۃ اللہ علیہ سے نقل کیا گیا ہے کہ انہوں نے کہا:

"وقتل خالد بن مهاجر، رجلاً من أهل الذمة في زمن معاوية فلم يقتله به، وغلظ عليه الدية ألف دينار."(۳۹)

یعنی "خالد بن مہاجر نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے دور میں ایک ذمی آدمی کو قتل کیا تو اس کے بدلے میں حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے اسے قتل نہیں کیا اور اس پر دیت ہزار دینار مقرر کی۔"

(۳۷) دیکھئے،الجوهر النقي على السنن الكبرى للبيهقي؛ كتاب الديات، باب دية أهل الذمة: ۱۷۵/۸، إعلاء السنن، كتاب الجنايات، باب دية أهل الذمة: ۱۶۳/۱۸

(۳۸) أخرجه عبدالرزاق في مصنفه، كتاب العقول، باب دية المجوسي: ۴۲۲/۹، رقم: ۱۸۸۱۵، والدارقطني في سننه، كتاب الحدود والديات وغيره: ۱۴۶/۳، رقم: ۱۹۳

(۳۹) أخرجه عبدالرزاق في مصنفه، كتاب العقول، باب دية المجوسي: ۴۲۲/۹، رقم: ۱۸۸۱۵

امام زہری رحمۃ اللہ علیہ نے اس طرح کا اثر حضرت عثمان اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہما دونوں سے بھی نقل کیا ہے۔(۴۰)

☆- امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے ابن شہاب زہری رحمۃ اللہ علیہ سے ایک اور اثر نقل کیا ہے کہ:

"أن ابن شاس الجذامي قتل رجلاً من أنباط الشام، فرفع إلى عثمان رضي الله عنه فأمر بقتله، فكلمه الزبير رضي الله عنه وأناس من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فنهوه عن قتله، قال: فجعل ديته ألف دينار." (٤١)

(٤٠) أخرجه عبدالرزاق في مصنفه، كتاب العقول، باب دية المجوسي: ٤٢٢/٩، رقم: ١٨٨١٦

(٤١) أخرجه البيهقي في سننه، كتاب الجراح، باب بيان ضعف الخبر الذي روي في قتل المؤمن بالكافر ......: ٦١/٨، رقم: ١٥٩٣٣

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اس روایت کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں:

"قلت هذا حديث من يجهل به فدع الاحتجاج به، وإن كان ثابتاً فقد زعمت أنه أراد قتله، فمنعه أناس من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، فرجع لهم، فهذا عثمان ومن معه مجمعون على أن لايقتل مسلم بكافر، فكيف خالفتهم؟"

- یعنی "میں کہتا ہوں کہ یہ مجہول راویوں کی حدیث ہے، آپ کو اس سے استدلال نہیں کرنا چاہیے، اگر یہ ثابت بھی ہو تو میرا خیال یہ ہے کہ انہوں نے قتل کا ارادہ کیا تو انہیں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعض صحابہ نے منع کیا اور انہوں نے ان کی طرف رجوع کرلیا۔ چناں چہ حضرت عثمان اور ان کے ساتھ موجود دیگر صحابہ اس پر متفق ہیں کہ مسلمان کو کافر کے بدلے میں قتل نہیں کیا جائے گا تو میں ان کی مخالفت کیسے کرسکتا ہوں۔" (السنن الكبرى للبيهقي، كتاب الجراح، باب بيان ضعف الخبر الذي روي في قتل المؤمن بالكافر: ٦١/٨)

کتاب القصاص میں اس کا جواب گزر چکا ہے کہ اس روایت کی سند میں امام محمد کے علاوہ ایک راوی محمد بن یزید کلاعی ہیں۔ ابن ترکمانی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ ابن معین اور امام ابوداود رحمہما اللہ نے ان کی توثیق کی ہے اور امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ نے اسے ثبت فی الحدیث قرار دیا ہے، لہٰذا مجھے معلوم نہیں ہے کہ اس سند میں کون سا مجہول راوی ہے۔ (الجوهر النقي على هامش السنن الكبرى للبيهقي: ٦١/٨)

نیز دیگر اصحاب جرح وتعدیل نے بھی محمد بن یزید کلاعی کو ثقہ، ثبت، عادل، حجہ اور ابدال میں سے کہا ہے، لہٰذا ان کی

یعنی "ابن شاس جذامی نے شام کے ایک نبطی کو قتل کیا اور یہ معاملہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے پاس لایا گیا تو انہوں نے اس کے قتل کا حکم دیا۔ حضرت زبیر اور بعض دیگر

= وجہ سے اعتراض درست نہیں۔ (التقریب، ص: ٥١٤، الکاشف للذهبي: ٢/٢٣١، رقم: ٥٢٢٤)

اس حدیث کی سند میں ایک اور راوی سفیان بن حسین ہیں، وہ بھی معروف راوی ہیں اور امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے تاریخ، امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ نے مقدمہ صحیح مسلم اور سنن اربعہ کے مؤلفین نے ان سے روایت نقل کی ہے۔ البتہ سفیان اور امام زہری رحمہما اللہ اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے درمیان انقطاع ہے، اول تو یہ انقطاع مضر ہی نہیں، پھر خاص کر دوسرے شواہد کے ہوتے ہوئے اس سے استدلال کیا جاسکتا ہے اور اسے بطور تائید کے پیش کیا جاسکتا ہے۔

(دیکھئے، عقود الجواهر المنیفة: ٢/١٣٤، تقریب التهذیب، ص: ٢٤٤، الکاشف: ١/٤٤٨، رقم: ١٩٩٠، إعلاء السنن، کتاب الجنایات، باب دیة أهل الذمة: ١٨/٩٧)

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے دوسری بات یہ کہی ہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے قتل کرنا چاہا اور وہاں موجود دیگر صحابہ نے انہیں منع کر دیا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ روایت میں منع کرنے پر دلالت نہیں ہے، بلکہ اس میں صحابہ رضی اللہ عنہم کی اس سلسلے میں صرف گفتگو کا ذکر ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے یہ بات کی کہ قصاص میں جلدی نہ کی جائے، کیوں کہ انہیں اولیائے مقتول کے دیت پر راضی ہونے کی امید تھی۔

اس کی نظیر ایک اور روایت میں بھی موجود ہے کہ جب ربیع بنت نضر رضی اللہ عنہ نے ایک انصاری لڑکے کے دانت توڑے تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے بھائی انس بن نضر رضی اللہ عنہ کو مخاطب کرتے ہوئے فرمایا کہ اے انس! اللہ کی کتاب میں قصاص کا حکم ہے۔ حضرت انس رضی اللہ عنہ نے کہا کہ قسم ہے اس ذات کی جس نے آپ کو حق دے کر بھیجا ہے! اس کے دانت نہیں توڑے جائیں گے۔ چناں چہ اولیائے مقتول راضی ہو گئے اور انہوں نے معاف کر دیا۔ اس صورت میں یہ نہیں کہا جاسکتا ہے کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو قصاص سے منع فرمایا دیا تھا بلکہ انہوں آپ سے گفتگو کی کہ آپ اولیائے مقتول سے سفارش کریں اور قصاص نہ لیا جائے۔

یہاں بھی اسی طرح ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو منع نہیں کیا، بلکہ انہوں نے صرف گفتگو کی ہے کہ آپ قصاص لینے میں جلدی نہ کریں، کیوں کہ امید ہے کہ اولیائے مقتول دیت لینے پر راضی ہو جائیں گے۔

یہ حدیث امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے خلاف حجت ہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ اور ان کے ساتھ موجود صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اس پر اتفاق ہے کہ مسلمان کی دیت کی طرح ذمی کی دیت بھی ہزار دینار ہے۔ (دیکھئے، إعلاء السنن، کتاب الجنایات، باب دیة أهل الذمة: ١٨/١٦٣)

صحابہ رضی اللہ عنہم نے ان سے گفتگو کی اور ان کو قتل کرنے سے روک دیا۔ امام زہری رحمۃ اللہ علیہ کا بیان ہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے اس کی دیت ایک ہزار دینار مقرر کی۔"

یہ آخری روایت بھی منقطع ہے اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں منقطع روایت کو دوسری منقطع روایت سے تقویت حاصل ہو جاتی ہے اور اس پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے، جب کہ منقطع روایت کو موصول اور منقطع دو روایتوں سے تائید حاصل ہو رہی ہو تو اس پر عمل کرنا بطریق اولیٰ واجب ہوگا، جیسا کہ یہاں حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے منقول آثار میں ہے۔(۴۲)

اسی طرح حکم بن عتبہ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے اثر نقل کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا:

"دية اليهودي والنصراني وكل ذمي مثل دية المسلم."(٤٣) یعنی "یہودی، نصرانی اور ہر ذمی کی دیت مسلمان کی دیت کے برابر ہے۔"

امام مجاہد نے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا اثر نقل کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا:

"دية المعاهد مثل دية المسلم"(٤٤) یعنی "معاہد کی دیت مسلمان کی دیت کے برابر ہے۔"

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا یہی اثر امام مجاہد کے علاوہ قاسم بن عبدالرحمٰن کے طریق سے بھی نقل کیا گیا ہے۔(۴۵) یہ دونوں سندیں اگرچہ منقطع ہیں لیکن ان میں سے ہر ایک سند کو دوسری سند سے تقویت حاصل ہو جاتی ہے۔(۴۶)

---

(٤٢) "فإن قال: هو منقطع بين الزهري وعثمان. قلنا: مثل هذا المنقطع حجة عند الشافعي، فالمنقطع يقوى عنده بمنقطع مثله، فكيف بمنطقع تقوى بموصول." إعلاء السنن، كتاب الجنايات، باب دية أهل الذمة: ١٦٣/١٨

(٤٣) أخرجه عبدالرزاق في مصنفه، كتاب العقول، باب دية المجوسي: ٤٢٢/٩، رقم: ١٨٨١٧

(٤٤) أخرجه عبدالرزاق في مصنفه، كتاب العقول، باب دية المجوسي: ٤٢٢/٩، رقم: ١٨٨١٩

(٤٥) أخرجه البيهقي في سننه، كتاب الديات، باب دية أهل الذمة: ١٨٠/٨، رقم: ١٦٣٥٥

(٤٦) دیکھئے، الجوهر النقي على السنن الكبرى للبيهقي، كتاب الديات، باب دية أهل الذمة: ١٧٨/٨

عقلی دلیل

اہل ذمہ دارالاسلام میں رہنے کی وجہ سے اپنے آپ کو محفوظ بنالیتے ہیں اور ان کا خون معصوم و متقوم ہوتا ہے، لہٰذا وہ حکما مسلمان ہوں گے اور ان کے قتل میں وہی چیز واجب ہوگی جو مسلمان کے قتل میں واجب ہوتی ہے۔

نیز اہل ذمہ کے اموال بالاتفاق معصوم و متقوم ہیں اور ان کا اتلاف مسلمانوں کے مال کے اتلاف کی طرح ہے، جب کہ جان کی حرمت مال کی حرمت سے بڑھ کر ہے تو جان کا اتلاف بھی مسلمانوں کی جان کی طرح ہوگا اور اس میں بھی وہی چیز واجب ہوگی جو مسلمان کے قتل میں واجب ہوتی ہے۔(۴۷)

مالکیہ اور حنابلہ کے دلائل

۱-ان حضرات کی ایک دلیل عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کے طریق سے مروی مرفوع روایت ہے اور اس میں مختلف الفاظ نقل کیے گئے ہیں:

☆-حدیث باب کے الفاظ ہیں کہ:

"دية الكافر نصف دية المسلم." یعنی "کافر کی دیت مسلمان کی دیت کا نصف ہے۔"

☆-سنن ابوداود کی روایت میں ہے کہ:

"دية المعاهد نصف دية الحر."(٤٨) یعنی "معاہد کی دیت آزاد آدمی کی دیت کا نصف ہے۔"

☆-جامع ترمذی کی روایت کے الفاظ ہیں کہ:

"دية عقل الكافر نصف دية عقل المؤمن."(٤٩) یعنی "کافر کی دیت مسلمان کی دیت کا نصف ہے۔"

☆-سنن نسائی کی ایک روایت میں ہے کہ:

"عقل أهل الذمة نصف عقل المسلمين، وهم اليهود والنصارى."(٥٠) یعنی "اہل ذمہ کی

---

(٤٧) دیکھیے، تبيين الحقائق، كتاب الديات: ٧/٢٧١، ٢٧٢

(٤٨) أخرجه أبوداود في سننه، كتاب الديات، باب دية الذمي، رقم: ٤٥٨٣

(٤٩) أخرجه الترمذي في جامعه، أبواب الديات، باب ماجاء لايقتل مسلم بكافر، رقم: ١٤١٣

(٥٠) أخرجه النسائي في سننه، كتاب القسامة والقود والديات، باب كم دية الكافر؟، رقم: ٤٨١٠

دیت مسلمانوں کی دیت کا نصف ہے اور وہ (ذمی) یہود و نصاریٰ ہیں۔"

☆- سنن نسائی کے ایک اور طریق میں ہے کہ:

"عقل الكافر نصف عقل المسلم."(٥١) یعنی "کافر کی دیت مسلمان کی دیت کا نصف ہے۔"

☆- ابن ماجہ کی روایت کے الفاظ ہیں:

"أن النبي صلى الله عليه وسلم قضى أن عقل أهل الكتابين نصف عقل المسلمين، وهم اليهود والنصارى."(٥٢)

یعنی "حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فیصلہ فرمایا کہ اہل کتاب کی دیت مسلمانوں کی دیت کا نصف ہے اور وہ (اہل کتاب) یہود و نصاریٰ ہیں۔"

۲- ایک اور دلیل حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کی روایت ہے جو "معجم اوسط" میں نقل کی گئی ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"إن دية المعاهد نصف دية المسلم."(٥٣) یعنی "معاہد کی دیت مسلمانوں کی دیت کا نصف ہے۔"

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے دلائل

۱- عمرو بن شعیب سے مروی ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل کتاب کی دیت چار ہزار درہم مقرر کی۔ چناں چہ روایت کے الفاظ ہیں:

"أن رسول الله صلى الله عليه وسلم فرض على كل مسلم قتل رجلاً من أهل الكتاب أربعة آلاف درهم."(٥٤)

(٥١) أخرجه النسائي في سننه، كتاب القسامة والقود والديات، باب كم دية الكافر، رقم: ٤٨١١

(٥٢) أخرجه ابن ماجه في سننه، أبواب الديات، باب دية الكافر، رقم: ٢٦٤٤

(٥٣) المعجم الأوسط للطبراني: ٣٠٩/٧، رقم الحديث: ٧٥٨٢، دار الحرمين، القاهرة

(٥٤) أخرجه عبدالرزاق في مصنفه، كتاب العقول، باب دية أهل الكتاب: ٤١٩/٩، رقم: ١٨٧٩٧، والدارقطني في مصنفه، كتاب الحدود والديات وغيره: ١٤٥/٣، رقم: ١٩٠

یعنی ”حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر مسلمان پر جس نے اہل کتاب کے کسی آدمی کو قتل کیا چار ہزار درہم دیت مقرر فرمائی۔“

۲۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا اثر نقل کیا ہے کہ:

”أنه قضى في اليهودي والنصراني أربعة آلاف، وفي المجوسي ثمانمأة.“ (٥٥)

یعنی ”انہوں نے یہودی اور نصرانی میں چار ہزار درہم اور مجوسی میں آٹھ سو درہم کا فیصلہ کیا۔“

۳۔ حضرت سعید بن مسیّب رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا:

”قضى عثمان في دية اليهودي والنصراني بأربعة آلاف درهم.“ (٥٦) یعنی ”حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے یہودی اور نصرانی کی دیت میں چار ہزار درہم کا فیصلہ فرمایا۔“

۴۔ حضرت سعید بن مسیّب رحمۃ اللہ علیہ کا اپنا مذہب بھی یہی ہے جو انہوں نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے نقل کیا ہے۔ چناں چہ سنن بیہقی کی روایت کے الفاظ ہیں:

”عن صدقة بن يسار قال: أرسلنا إلى سعيد بن المسيب نسأله عن دية المعاهد، فقال: قضى فيه عثمان بن عفان رضي الله عنه بأربعة آلاف، قال: فقلنا: مِنْ قِبَلِه؟ قال: فَحَصَبَنَا، قال الشافعي: هم الذين سألوه آخراً.“ (٥٧)

یعنی ”صدقہ بن یسار نے کہا ہے کہ ہمیں سعید بن مسیّب رحمۃ اللہ علیہ کے پاس بھیجا گیا کہ ہم معاہد کی دیت کے بارے میں ان سے پوچھیں تو انہوں نے فرمایا، حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے اس میں چار ہزار درہم کا فیصلہ فرمایا ہے، ہم نے کہا کہ انہوں نے یہ

(٥٥) أخرجه البيهقي في سننه، كتاب الديات، باب دية أهل الذمة: ١٧٥/٨

(٥٦) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه، كتاب الديات: ١٨٠/١٤

(٥٧) السنن الكبرى للبيهقي، كتاب الديات، باب دية أهل الذمة: ١٧٥/٨، رقم: ١٦٣٣٩

فیصلہ اپنی طرف سے کیا ہے؟ تو حضرت سعید بن مسیب رحمۃ اللہ علیہ نے انہیں کنکری ماری۔
امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ انہوں نے حضرت سعید بن مسیب رحمۃ اللہ علیہ نے
یہ سوال (ان کی زندگی کے) آخر میں کیا (اور یہی ان کا آخری موقف معلوم ہوتا ہے)۔"

ان روایات میں اہل کتاب کی دیت چار ہزار درہم ذکر کی گئی ہے اور جمہور حضرات یعنی مالکیہ، شوافع اور حنابلہ کے ہاں دیت کی مقدار بارہ ہزار درہم ہے، اس طرح چار ہزار درہم دیت کا تہائی حصہ ہوگا۔

ائمہ ثلاثہ رحمہم اللہ کے دلائل کا جواب

۱- مالکیہ اور حنابلہ پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ اگر قتل خطا میں یہودی ونصرانی کی دیت آدھی ہے تو پھر حضرت عمر اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہما نے چار ہزار درہم کا فیصلہ کیوں کیا ہے جو کل دیت کا ثلث بنتا ہے، جب کہ آپ کے نزدیک دیت کی مقدار بارہ ہزار درہم ہے۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ دارقطنی میں عمرو بن شعیب کی روایت کے آخر میں یہ اضافہ ہے کہ:

"أن دية اليهودي والنصراني في عهد النبي صلى الله عليه وسلم كانت نصف دية المسلمين، وكانت الدية يومئذ ثمانية آلاف درهم."(۵۸)

یعنی "حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں یہودی ونصرانی کی دیت مسلمانوں کی دیت کا نصف تھی اور پوری دیت اس وقت آٹھ ہزار درہم تھی۔"

چار ہزار درہم آٹھ ہزار درہم کا نصف ہے تو آپ نے اس سے ثلث دیت پر کیسے استدلال کیا ہے؟

بہر حال ذمی کی دیت سے متعلق روایات میں اختلاف ہے۔ ہم نے پوری دیت والی روایات کو اس لئے اختیار کیا ہے کہ وہ ظاہر آیت کے موافق ہیں، کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے جیسے مؤمن کے قتل کی دیت ذکر کی ہے اسی طرح معاہد کے قتل کی بھی دیت ذکر کی ہے۔ لہٰذا الفاظ کے اتحاد کی بناء پر ظاہر اً دونوں کی دیت بھی برابر ہوگی۔(۵۹)

(۵۸) أخرجه الدارقطني في سننه، كتاب الحدود والديات وغيره: ۳/۱٤٥، رقم: ۱۹۰

(۵۹) إعلاء السنن، كتاب الجنايات، باب دية أهل الذمة: ۱۸/۱٦۲، نیز دیکھئے، أحكام القرآن للجصاص، سورة النساء، باب ديات أهل الكفر: ۲/۳۰۰

۲- جہاں تک حضرت عمر اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہما کے آثار کا تعلق ہے تو ماقبل میں ان سے پوری دیت کے آثار بھی نقل کیے گئے ہیں، لہٰذا ان حضرات کے ان آثار کو ترجیح حاصل ہوگی جو ظاہر آیت کے موافق ہیں اور وہ پوری دیت والے آثار ہیں۔ (٦٠)

۳- حضرت سعید بن مسیب رحمۃ اللہ علیہ کے اثر کا جواب یہ ہے کہ احناف کے دلائل میں مذکور حضرت سعید بن مسیب رحمۃ اللہ علیہ کی مرسل روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کا یہ قول حدیث نبوی کے پہنچنے سے پہلے کا ہے، ورنہ یہ بات بہت بعید نظر آتی ہے کہ ان کے پاس حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث موجود ہو اور وہ اسے چھوڑ کر حضرت عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ کے فیصلے کو اختیار کریں۔ لہٰذا ظاہر یہی ہے کہ انہوں نے حدیث پہنچنے سے پہلے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی قضاء کو اختیار کیا اور یہی ان کی شان کے مناسب تھا، لیکن جب ان تک حدیث پہنچی تو انہوں نے اسی کو اختیار کیا۔

= ایک اشکال اور اس کا جواب

اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ آیت کے عموم کے تحت عورت بھی داخل ہے لیکن اس کے باوجود اس کی دیت مرد کی دیت کے برابر نہیں بلکہ مرد کی دیت کا نصف ہے۔ لہٰذا ذمی کی دیت میں بھی یہ ممکن ہے کہ اگرچہ اس کی دیت کا ذکر مسلمان کی دیت کے ساتھ ہوا ہے لیکن وہ دیت میں اس کے مساوی نہ ہو، بلکہ اس کی دیت مسلمانوں کی دیت کا نصف ہو، جیسا کہ عورت کی دیت مرد کی دیت کا نصف ہوتی ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ہم نے عورت کی دیت میں کمی اجماع امت اور غیر متعارض روایات وآثار کی وجہ سے کی ہے، اگر ذمی کی دیت سے متعلق بھی اس طرح غیر متعارض روایات مروی ہوتیں تو اس میں بھی ہم عورت کی دیت کی طرح نصف دیت کا کہتے، لیکن جیسا کہ ماقبل سے معلوم ہو چکا ہے کہ ذمی کی دیت میں مختلف آثار نقل کئے گئے ہیں اور ان میں سے بعض آثار ظاہر آیت کے موافق اور بعض مخالف ہیں، لہٰذا ان آثار کو لینا اولیٰ ہوگا جو ظاہر آیت کے موافق ہیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ آیت جس طرح ذمی ومسلمان کی دیت کے برابر ہونے میں ظاہر ہے اسی طرح مرد وعورت کی دیت کے برابر ہونے میں بھی ظاہر ہے، لیکن عورت کی دیت میں اجماع اور غیر متعارض آثار کی وجہ سے آیت کے ظاہر کو چھوڑ دیا گیا ہے، جب کہ ذمی کی دیت سے متعلق آثار میں اختلاف ہے، بعض آثار ظاہر آیت کو چھوڑنے اور بعض اسے اسی طرح باقی رکھنے کا تقاضا کرتے ہیں، لہٰذا آیت کے ظاہر سے عدول نہیں کیا جائے گا اور ان آثار پر عمل کیا جائے گا جو ظاہر آیت کے موافق ہیں۔
(إعلاء السنن، کتاب الجنایات، باب دیة أهل الذمة: ١٨/١٦٢)

(٦٠) دیکھئے، إعلاء السنن، کتاب الجنایات، باب دیة أهل الذمة: ١٨/١٦٢

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا یہ کہنا کہ ان حضرات نے حضرت سعید بن مسیب رحمۃ اللہ علیہ سے بالکل آخر میں یہ سوال کیا ہے، دعویٰ بلا دلیل ہے۔ اس واقعے میں اس طرح کی کوئی دلیل نہیں ہے کہ جس سے معلوم ہوتا ہو کہ یہ بالکل آخر کا واقعہ ہے۔(٦١)

حافظ ابن عبد البر رحمۃ اللہ علیہ نے تابعین کی ایک جماعت سے، جن میں حضرت سعید بن مسیب رحمۃ اللہ علیہ بھی ہیں، یہ نقل کیا ہے کہ مسلمان، یہودی، نصرانی، مجوسی، معاہد اور ذمی سب کی دیت برابر ہے۔(٦٢)

امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی حضرت سعید بن مسیب رحمۃ اللہ علیہ سے نقل کیا ہے کہ:

"دية كل ذي عهد في عهده ألف دينار."(٦٣) یعنی "ہر معاہد کی دیت اس کے عہد میں ہزار دینار ہے۔"

---

(٦١) إعلاء السنن، كتاب الجنايات، باب دية أهل الذمة: ١٨/١٦٤

(٦٢) دیکھئے، فتح المالك بتبويب التمهيد لابن عبد البر، كتاب العقول: ٩/١٤١

(٦٣) أخرجه الطحاوي في شرح مشكل الآثار: ١١/٣١٩، رقم: ٤٤٦٩، وقال: "ثم قد وافق سعيد بن المسيب على هذا القول غير واحد من التابعين."

حضرت سعید بن المسیب رحمۃ اللہ علیہ کے اس اثر کے بارے میں، جس سے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے استدلال کیا ہے، علامہ ابن الترکمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

"وفي الخلافيات للبيهقي: إنما عنى الشافعي بقوله هذا أنه روي عنه بخلافه، وهذا آخر ما قضى به، فالأخذ به أولى. وقال في كتاب "المعرفة": وإنما أراد والله أعلم أن ابن المسيب كان يقول في خلاف ذلك. ثم رجع إلى هذا.

قلت: السياق يدل على أن مراد الشافعي بالمسؤول هو ابن المسيب كما فهمه البيهقي في كتاب "المعرفة"، وكلامه في "الخلافيات" ظاهره يدل على أنه فهم من كلام الشافعي أن مراده بالمسؤول هو عثمان، لأنه قال: وهذا آخر ما قضى به، وابن المسيب فيما علمنا ما كان متوليا، وعثمان لم يسئل في تلك القضية بل المسؤول هو ابن المسيب، فظهر أن كلام البيهقي في "الخلافيات" ليس بجيد. ثم أنه كيف ما أراد الشافعي، فكلامه دعوى، وليس في القضية ما يدل على أن ذلك كان آخرا، وسيأتي عن عثمان أيضاً خلاف هذا. وذكر ابو عمر في التمهيد عن جماعة منهم ابن المسيب أنهم =

ذمی مشرکین کی دیت

جمہور فقہاء کے نزدیک مجوسی، بت پرست اور زندیق کی دیت آٹھ سو درہم ہے اور ان کی عورتوں کی دیت ان کی دیت کا نصف یعنی چار سو درہم ہے۔ احناف کے ہاں اہل کتاب، مجوسی اور بت پرست سب ذمی دیت میں برابر ہیں اور ان کی دیت مسلمان کی دیت کی طرح پوری ہے۔(٦٤)

احناف کے دلائل

اس سلسلے میں احناف کا استدلال قرآن مجید کی آیت اور ان روایات سے ہے جو اہل کتاب کی دیت کی بحث میں ذکر کی گئی ہیں۔ وہ دلائل عام ہیں، اہل کتاب اور مجوسی دونوں کو شامل ہیں، لہٰذا دونوں کی دیت مسلمان کی دیت کے برابر ہوگی۔(٦٥)

جمہور کے دلائل

١- ائمہ ثلاثہ کا ایک استدلال حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے اثر سے ہے جو امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے دلائل کے ضمن میں ذکر کیا گیا ہے کہ:

"أنه قضى في اليهودي والنصراني أربعة آلاف درهم، وفي المجوسي ثمانمأة."(٦٦)

= قالوا: دية المعاهد كدية المسلم، وروى الطحاوي بسنده عنه قال: دية كل معاهد في عهده ألف دينار." الجوهر النقي على السنن الكبرى للبيهقي، كتاب الديات، باب دية أهل الذمة: ١٧٥/٨

(٦٤) دیکھئے، المغني لابن قدامة، كتاب الديات: ٣١٢/٨، الفقه الإسلامي وأدلته، الباب الثالث: الجنايات وعقوباتها: ٥٧١٦/٧، أحكام القرآن للجصاص، باب ديات أهل الكفر: ٢٩٨/٢، البيان في مذهب الإمام الشافعي، كتاب الديات، باب الديات: ٤٩٣/١١، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، باب في الدماء: ٢٢٦/٦

(٦٥) دیکھئے، إعلاء السنن، كتاب الجنايات، باب دية أهل الذمة: ١٦٢/١٨، أحكام القرآن للجصاص، باب ديات أهل الكفر: ٢٩٨/٢

(٦٦) أخرجه عبدالرزاق في مصنفه، كتاب العقول، باب دية أهل الكتاب: ٤١٩/٩، رقم: ١٨٧٩٧، والدارقطني في سننه، كتاب الحدود والديات وغيره: ١٤٦/٣، رقم: ١٩٤

یعنی "حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ نے یہودی ونصرانی کے بارے میں چار ہزار درہم اور مجوسی کے بارے میں آٹھ سو درہم دیت کا فیصلہ فرمایا......۔"

۲- اسی طرح حضرت علی اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا:

"دية المجوسي ثمانمأة درهم."(٦٧) یعنی "مجوسی کی دیت آٹھ سو درہم ہے۔"

۳- حضرت عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت نقل کی گئی ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"دية المجوسي ثمانمأة درهم."(٦٨) یعنی "مجوسی کی دیت آٹھ سو درہم ہے۔"

جمہور کے دلائل کا جواب

جیسا کہ ذمی اہل کتاب کی دیت کی بحث میں گزر چکا ہے کہ حضرت عمر، حضرت علی اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہم سے اس کے خلاف بھی آثار نقل کئے گئے ہیں اور ان میں پوری دیت کا ذکر ہے۔ یہ آثار قرآن مجید کی آیت کے ظاہر کے بھی موافق ہیں، لہٰذا ان کو ترجیح حاصل ہوگی اور انہی پر عمل کیا جائے گا۔(۶۹)

۲- حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا اثر حضرت سعید بن مسیب رحمۃ اللہ علیہ نے نقل کیا ہے اور یہ اثر منقطع ہے، کیوں کہ حضرت سعید بن مسیب رحمۃ اللہ علیہ کا سماع حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے ثابت نہیں۔

اسی طرح حضرت علی اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما کا اثر بھی منقطع ہے۔ اسے امام زہری رحمۃ اللہ علیہ نے نقل کیا ہے اور امام زہری رحمۃ اللہ علیہ کا سماع ان حضرات سے ثابت نہیں ہے۔(۷۰)

---

(٦٧) أخرجه البيهقي في سننه، كتاب الديات، باب دية أهل الذمة: ١٧٦/٨، رقم: ١٦٣٤٣

(٦٨) أخرجه البيهقي في سننه، كتاب الديات، باب دية أهل الذمة: ١٧٦/٨، رقم: ١٦٣٤٤

(٦٩) دیکھئے، إعلاء السنن، كتاب الجنايات، باب دية أهل الذمة: ١٦٢/١٨، ١٦٤، نیز دیکھئے، أحكام القرآن للجصاص، سورة النساء، باب ديات أهل الكفر: ٣٠٠/٢

(٧٠) دیکھئے، إعلاء السنن، كتاب الجنايات، باب دية أهل الذمة: ١٦٤/١٨، ١٦٥

۳۔حضرت علی اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما کا اثر اور حضرت عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ کی مرفوع روایت میں ابن لہیعہ کمزور راوی ہے، لہٰذا ان سے استدلال درست نہیں۔(۷۱)

۴۔حضرت عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ کی روایت کو صرف ابوصالح عبداللہ بن صالح نے ابن لہیعہ سے موصول ومرفوع سند کے ساتھ نقل کیا ہے، ان کے علاوہ کسی اور راوی سے موصول ومرفوع طریق سے مروی نہیں۔(۷۲)

لَا جَلَبَ وَلَا جَنَبَ

"جلب" باب نصر ینصر سے آتا ہے۔لغت میں جلب الشيء، کسی چیز کو ایک جگہ سے دوسری جگہ لے جانے اور جلب علی الفرس گھوڑے کو (شور مچا کر) دوڑانے کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔(۷۳)

"جنب" کا باب بھی نصر ینصر ہے۔لغت میں لفظ "جَنَبَ" دیگر معانی کے علاوہ دور ہو جانے اور کسی چیز کے پہلو میں چلنے کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے۔(۷۴)

محدثین نے حدیث کے اس جملے کے دو معانی بیان کئے ہیں۔ان میں سے ایک کا تعلق زکوۃ اور ایک کا تعلق گھوڑ دوڑ سے ہے۔ذیل میں ان دونوں معانی کو بیان کیا جاتا ہے:

---

(۷۱) دیکھئے، إعلاء السنن، کتاب الجنايات، باب دية أهل الذمة: ۱۶٤/۱۸

(۷۲) دیکھئے، إعلاء السنن، کتاب الجنايات، باب دية أهل الذمة: ۱۶٤/۱۸

قال ابن التركماني: "قال الطحاوي: لا يعلم روي عن النبي صلى الله عليه وسلم في دية المجوسي غير هذا الحديث الذي لا يثبته أهل الحديث لأجل ابن لهيعة، ولا سيما من رواية عبدالله بن صالح عنه."

الجوهر النقي على السنن الكبرى للبيهقي، كتاب الديات، باب دية أهل الذمة: ۱۷٦/۸

قال الجصاص: "وأما حديث عقبة ابن عامر في دية المجوسي فإنه حديث واه، لا يحتج بمثله؛ لأن ابن لهيعة ضعيف، لا سيما عن رواية عبدالله بن صالح عنه." أحكام القرآن، باب ديات أهل الكفر: ۳۰۰/۲

(۷۳) دیکھئے، المعجم الوسيط، مادة: جلب: ۱۲۸/۱، القاموس الوحيد، جلد اول، ص: ۲٦۸

(۷۴) دیکھئے، المعجم الوسيط، مادة: جنب: ۱۳۸/۱، القاموس الوحيد، جلد اول، ص: ۲۸٤، ۲۸۵

زکوۃ سے متعلق معنی

"جلب" کا مطلب یہ ہے کہ عامل لوگوں کے گھروں سے دور بیٹھ جائے اور زکوۃ وصول کرنے کے لئے جانوروں کو اپنے پاس لانے کا حکم دے۔ "جنب" کا مطلب یہ ہے کہ لوگ اپنے جانوروں کو گھروں سے کہیں دور لے کر چلے جائیں اور زکوۃ وصول کرنے کے لئے عاملین کو دقت اٹھانی پڑے۔

پہلی صورت میں مالکوں اور دوسری میں زکوۃ وصول کرنے والوں کو تکلیف ہوتی ہے، لہٰذا حدیث میں ان دونوں سے منع کیا گیا ہے اور یہ نفی، نہی کے معنی میں ہے۔(۷۵)

گھوڑ دوڑ والے معنی

گھوڑ دوڑ میں جلب کہا جاتا ہے کہ آدمی اپنے گھوڑے کا پیچھا کرے اور گھوڑے کو دوڑ پر ابھارنے کے لئے شور مچائے تاکہ وہ دوسرے گھوڑوں سے آگے نکل جائے۔ اس میں اپنے گھوڑے کو تکلیف دینا اور دوسروں کے ساتھ ناانصافی ہے کہ مقابلے میں یہ رعایت دوسرے گھوڑوں کو حاصل نہیں ہے۔

جنب کے معنی یہ ہیں کہ مقابلے کے دوران اپنے گھوڑے کے پہلو میں ایک اور گھوڑا رکھ لیا جائے، جب سواری والا گھوڑا تھک جائے تو آدمی جست لگا کر دوسرے گھوڑے پر بیٹھ جائے۔ اس سے اس لئے منع کیا گیا ہے گھوڑ دوڑ کے مقابلے کا مقصد گھوڑے کی قوت اور معیار کو پرکھنا ہوتا ہے جب کہ اس صورت میں دونوں گھوڑوں کا معیار معلوم نہیں ہو سکے گا اور گھوڑ دوڑ کا مقصد فوت ہو جائے گا۔(۷۶)

وَلَا تُؤْخَذُ صَدَقَاتُهُمْ إِلَّا فِي دُوْرِهِمْ

علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس جملے سے جلب اور جنب کے پہلے معنی کی تائید ہوتی ہے کہ ان

---

(۷۵) دیکھئے، النهاية لابن الأثير، باب الجيم مع اللام: ۲۷۵/۱، وباب الجيم مع النون: ۲۹۵/۱، ۲۹۶، شرح الطيبي، كتاب الزكاة، الفصل الثاني: ۲۱/٤، ۲۲، مرقاة المفاتيح، كتاب الزكاة، الفصل الثاني: ۲٤۳/٤، كتاب الميسر للتوربشتي: ٤۱۷/۲

(۷٦) دیکھئے، النهاية لابن الأثير، باب الجيم مع اللام: ۲۷۵/۱، وباب الجيم مع النون: ۲۹۵/۱، ۲۹٦، شرح الطيبي، كتاب الزكاة، الفصل الثاني: ۲۱/٤، ۲۲، مرقاة المفاتيح، كتاب الزكاة، الفصل الثاني: ۲٤۳/٤، كتاب الميسر للتوربشتي: ٤۱۷/۲

کا تعلق زکوۃ سے ہے، کیونکہ زکوۃ کے گھروں میں وصول کرنے کی صورت میں عاملین کے دور پڑاؤ ڈالنے اور مالکان کے اپنے مالوں کو دور لے جانے دونوں کی نفی ہو رہی ہے کہ ان دونوں صورتوں میں زکوۃ گھر میں وصول نہیں کی جائے گی۔(۷۷)

اس حدیث کی تشریح وتوضیح نسبتاً تفصیل کے ساتھ نفحات التنقیح، کتاب الزکاۃ، فصل ثانی میں گزر چکی ہے۔(۷۸) وہاں دیکھ لی جائے۔

۳۴۹۷ - (۱۲) وَعَنْ خِشْفِ بْنِ مَالِكٍ عَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ، قَالَ: "قَضَى رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي دِيَةِ الْخَطَأِ عِشْرِينَ بِنْتَ مَخَاضٍ، وَعِشْرِينَ ابْنَ مَخَاضٍ ذُكُورٍ وَعِشْرِينَ بِنْتَ لَبُونٍ، وَعِشْرِينَ جَذَعَةً، وَعِشْرِينَ حِقَّةً". رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ وأَبُودَاوُدَ وَالنَّسَائِيُّ، وَالصَّحِيحُ أَنَّهُ مَوْقُوفٌ عَلَى ابْنِ مَسْعُودٍ، وَخِشْفٌ مَجْهُولٌ لَا يُعْرَفُ إِلَّا بِهَذَا الْحَدِيثِ. وَرُوِيَ فِي "شَرْحِ السُّنَّةِ": أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَدَى قَتِيلَ خَيْبَرَ بِمِئَةٍ مِنْ إِبِلِ الصَّدَقَةِ، وَلَيْسَ فِي أَسْنَانِ إِبِلِ الصَّدَقَةِ ابْنُ مَخَاضٍ، إِنَّمَا فِيهَا ابْنُ لَبُونٍ.

ترجمہ: "خشف بن مالک رحمۃ اللہ علیہ، حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے نقل کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے قتل خطا کی دیت میں بیس بنت مخاض، بیس ابن مخاض، بیس بنت لبون، بیس حقے اور بیس جذعے کا فیصلہ فرمایا ہے۔

(۷۷) شرح الطيبي، كتاب الزكاة، الفصل الثاني: ۲۲/۴

(۷۸) نفحات التنقيح: ۳/۹۸-۱۰۰

(۳۴۹۷) أخرجه أبوداود في سننه، كتاب الديات، باب الدية كم هي؟ رقم الحديث: ۴۵۴۵، والترمذي في جامعه، أبواب الديات، باب ماجاء في الدية كم هي من الإبل؟، رقم الحديث: ۱۳۸۶، والنسائي في سننه، كتاب القسامة والقود والديات، ذكر أسنان دية الخطأ، رقم الحديث: ۴۸۰۶، وابن ماجه في سننه، أبواب الديات، باب دية الخطأ، رقم: ۲۶۳۱

صحیح یہ ہے کہ یہ روایت حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ پر موقوف ہے۔ خشف بن مالک رحمۃ اللہ علیہ مجہول راوی ہے اور وہ صرف اسی روایت کے ساتھ معروف ہے۔ شرح السنہ میں نقل کیا گیا ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کے مقتول کی دیت زکوۃ کے سو اونٹوں سے ادا کی اور زکوۃ کے اونٹوں میں ابن مخاض نہیں ہوتے، ابن لبون ہوتے ہیں۔"(۱)

خشف بن مالک طائی رحمۃ اللہ علیہ

"خشف" خاء کے کسرہ اور شین کے سکون کے ساتھ ہے۔(۲)

خشف بن مالک الطائی الکوفی رحمۃ اللہ علیہ حضرت عبداللہ بن مسعود، حضرت عمر بن خطاب اور اپنے والد مالک الطائی رضی اللہ عنہم سے روایت نقل کرتے ہیں۔ امام نسائی اور ابن حبان رحمہما اللہ نے ان کو ثقہ قرار دیا ہے اور سنن اربعہ میں ان سے روایت لی گئی ہے۔(۳)

قَضَى رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي دِيَةِ الْخَطَأِ عِشْرِينَ بِنْتَ مَخَاضٍ

اس حدیث کا تعلق قتل خطا کی دیت سے ہے اور یہ دو مباحث پر مشتمل ہے۔ ذیل میں ان دونوں مباحث کو ذکر کیا جاتا ہے۔

قتل خطا کی دیت ارباعاً ہے یا اخماساً؟

جمہور فقہاء کے ہاں قتل خطا کی دیت میں پانچ قسم کے سو اونٹ ہیں جب کہ امام شعبیؒ، ابراہیم نخعیؒ، اسحاق بن راہویہ اور حضرت حسن بصری رحمہم اللہ کے ہاں چار قسم کے سو اونٹ ہیں، جن میں پچیس بنت مخاض، پچیس بنت لبون، پچیس حقے اور پچیس جذعے شامل ہیں۔(۴)

---

(١) شرح السنة للبغوي، كتاب القصاص، باب الدية: ٣٩٩/٥

(٢) مرقاة المفاتيح: ٥٥/٧، لمعات التنقيح: ٣١٣/٦

(٣) تهذيب الكمال في أسماء الرجال: ٢٤٩/٨، ٢٥٠، نیز دیکھئے، مرقاة المفاتيح: ٥٥/٧

(٤) دیکھئے، المغني لابن قدامة، كتاب الديات: ٢٩٦/٨، شرح السنة للبغوي، كتاب القصاص، باب الدية: ٣٩٨/٥، ٣٩٩، أحكام القرآن للجصاص، باب أسنان الإبل في دية الخطأ: ٢٩٢/٢، بداية المجتهد، كتاب الديات في النفوس، باب أسنان الإبل في دية الخطأ: ٥٨/٦

جمہور فقہاء کی دلیل

جمہور فقہاء کی دلیل حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث باب ہے۔ اس میں قتل خطا کی دیت پانچ قسم کے سو اونٹ بیان کی گئی ہے۔(۵)

بعض فقہاء کی دلیل

فریق ثانی کی دلیل حضرت علی رضی اللہ عنہ کی روایت ہے، جو اسی باب کی فصل ثالث میں نقل کی گئی ہے کہ انہوں نے فرمایا:

"في الخطأ أرباعاً: خمس وعشرون حقةً، خمس وعشرون جَذَعةً، خمس وعشرون بنات لبون، خمس وعشرون بنات مخاض."(٦)

یعنی "قتل خطاء میں چار قسم کے اونٹ ہیں، پچیس حقے، پچیس جذعے، پچیس بنت لبون اور پچیس بنت مخاض۔"

بعض فقہاء کی دلیل کا جواب

۱۔ لیکن جمہور کی طرف سے اس روایت کا ایک جواب یہ ہے کہ اس کی سند میں عاصم بن ضمرہ سلولی متکلم فیہ راوی ہے۔ حافظ منذری رحمۃ اللہ علیہ نے "تلخیص" میں کہا ہے کہ کئی محدثین نے اس پر کلام کیا ہے۔(۷)

حافظ ابن حبان رحمۃ اللہ علیہ اس کے بارے میں فرماتے ہیں:

"كان رديء الحفظ، فاحش الخطأ، يرفع عن علي قوله كثيراً، فلما فحش ذلك في روايته استحق الترك، على أنه أحسن حالاً من الحارث."(٨)

یعنی "وہ کمزور حافظے کے مالک، زیادہ غلطی کرنے والے اور حضرت علی رضی اللہ عنہ

---

(٥) شرح السنة للبغوي، كتاب القصاص، باب الدية: ٣٩٨/٥، أحكام القرآن للجصاص، باب أسنان الإبل في دية الخطأ: ٢٩٢/٢

(٦) أخرجه أبوداود في سننه، كتاب الديات، باب دية الخطأ شبه العمد، رقم: ٤٥٥٢

(٧) مختصر سنن أبي داود للمنذري، كتاب الديات، باب الدية كم هي؟: ٣٥٦/٦

(٨) المجروحين: ١٢٥/٢-١٢٦

سے ان کا قول بہت زیادہ مرفوع نقل کر دیتے تھے، چناں چہ جب ان کی روایت میں اس طرح بہت زیادہ ہوا تو وہ ترک کے مستحق قرار پائے، اس کے باوجود وہ حارث سے اچھے ہیں۔"

حافظ ابن عدی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

"وعاصم بن ضمرة لم أذكر له حديثاً لكثرة ما يروي عن علي مما لا يتابعه الناس عليه، والذي يروي عن عاصم قوم ثقات، البلية من عاصم، ليس ممن يروون عنه."(۹)

یعنی "میں عاصم بن ضمرہ کی روایت نقل نہیں کرتا، کیوں کہ وہ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے زیادہ تر ایسی روایات نقل کرتے ہیں کہ لوگ ان کی متابعت نہیں کرتے۔ عاصم سے ثقہ لوگ نقل کرتے ہیں، مصیبت عاصم میں ہے، ان سے روایت کرنے والوں میں نہیں۔"

لیکن مذکورہ بالا کلام کے باوجود عاصم بن ضمرہ کو بالکل متروک قرار نہیں دیا جا سکتا، کیوں کہ کئی ائمہ حدیث نے ان کی توثیق بھی کی ہے۔ چناں چہ امام احمد بن عبداللہ عجلی اور علی بن مدینی رحمہما اللہ نے انہیں ثقہ قرار دیا ہے اور امام نسائی رحمۃ اللہ علیہ نے ان کے بارے میں فرمایا ہے کہ اس سے روایت نقل کرنے میں حرج نہیں۔(۱۰) حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے "تقریب" میں انہیں صدوق کہا ہے۔(۱۱) لہٰذا اس کی روایت متروک نہیں اور اس سے استدلال کیا جا سکتا ہے۔

۲- دوسرا جواب یہ ہے کہ خطا تخفیف کا تقاضا کرتی ہے اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت میں بیان کردہ مقدار اخف اور اقل ہے، لہٰذا اسے ترجیح حاصل ہوگی۔(۱۲)

وَعِشْرِينَ ابْنَ مَخَاضٍ ذُكُورٍ

"ذکور" کا لفظ مجرور و منصوب دونوں طرح روایت کیا گیا ہے، اس کا منصوب ہونا تو ظاہر ہے، البتہ

(۹) الكامل في الضعفاء: ۲/۲۷٦

(۱۰) "قال أحمد بن عبد الله العجلي، وعلي بن المديني: ثقة، وقال النسائي: ليس به بأس." تهذيب الكمال: ۱۳/٤۹۸

(۱۱) تقريب التهذيب، حرف العين: ۱/٤٥٧، رقم: ۳۰٧٤

(۱۲) إعلاء السنن، كتاب الجنايات، باب دية الخطأ: ۱۸/۱٤٧

مجرور کی صورت میں جر جوار ہوگی، جیسا کہ "ذو رَحمٍ محرمٍ" اور "جُحرُ ضبٍّ خربٍ" میں "محرم" اور "خرب" جر جوار کی وجہ سے مجرور ہیں۔ دونوں صورتوں میں ان کو ابن مخاض کی تاکید کے لیے لایا گیا ہے۔(١٣)۔

قتل خطا کی دیت میں ابن مخاض ہیں یا ابن لبون؟

قتل خطا کی دیت کی تخفیف پر جمہور فقہاء کا اتفاق ہے کہ وہ پانچ قسم کے سو اونٹ ہیں اور پانچ قسموں میں سے چار اقسام پر بھی اتفاق ہے کہ وہ بیس بنت مخاض، بیس بنت لبون، بیس حقے اور بیس جذعے ہیں، البتہ پانچویں قسم میں اختلاف ہے۔ حنفیہ اور حنابلہ کے ہاں بیس ابن مخاض جب کہ شوافع اور مالکیہ کے ہاں بیس ابن لبون ہیں۔(١٤)

شوافع اور مالکیہ کی دلیل

امام شافعی اور امام مالک رحمہما اللہ کی دلیل حضرت سہل بن ابی حثمہ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے اور یہ روایت صحاح ستہ کی تمام کتابوں میں نقل کی گئی ہے۔ اس میں ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مقتول خیبر کی دیت صدقے کے اونٹوں سے ادا کی اور صدقے کے اونٹوں میں بنی مخاض نہیں ہوتے، بنی لبون ہوا کرتے ہیں۔(١٥)

چناں چہ صحیح بخاری میں اس روایت کے الفاظ ہیں:

"عن بشير بن يسار: زعم أن رجلاً من الأنصار يقال له سهل بن أبي حثمة أخبره: أن نفراً من قومه انطلقوا إلى خيبر، فتفرّقوا فيها، ووجدوا أحدهم قتيلاً، وقالوا للذي وجد فيهم: قد قتلتم صاحبنا؟ قالوا: ما قتلنا ولا علمنا قاتلاً، فانطلقوا إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقالوا: يا رسول الله! انطلقنا إلى خيبر، فوجدنا أحدنا قتيلاً، فقال: "الكُبْر الكُبْر" فقال لهم: "تأتون

(١٣) دیکھیے، شرح الطيبي: ٧٧/٧، مرقاة المفاتيح: ٥٥/٧، لمعات التنقيح: ٣١٣/٦۔

(١٤) دیکھیے، المغني لابن قدامة، كتاب الديات: ٢٩٦/٨، شرح السنة للبغوي، كتاب القصاص، باب الدية: ٣٩٨/٥، ٣٩٩، أحكام القرآن للجصاص، باب أسنان الإبل في دية الخطأ: ٢٩٢/٢، بداية المجتهد، كتاب الديات في النفوس، باب أسنان الإبل في دية الخطأ: ٥٨/٦

(١٥) دیکھیے، شرح السنة للبغوي، كتاب القصاص، باب الدية: ٣٩٩/٥

بالبينة على من قتله." قالوا: ما لنا بينة، قال: "فيحلفون" قالوا: لا نرضى بأيمان اليهود، فكره رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يبطل دمه، فوداه مأة من إبل الصدقة."(١٦)

یعنی "بشیر بن یسار سے مروی ہے کہ ان کا خیال ہے انہیں ایک انصاری آدمی نے جنہیں سہل بن ابی حثمہ کہا جاتا ہے، یہ خبر دی ہے کہ ان کی قوم کے چند آدمی خیبر گئے اور وہاں ایک دوسرے سے جدا ہو گئے۔ انہوں نے اپنے ایک آدمی کو مقتول پایا اور جن لوگوں کے ہاں وہ مقتول پایا گیا انہیں کہا کہ تم نے ہمارے ساتھی کو قتل کیا ہے؟ انہوں نے کہا کہ نہ ہم نے قتل کیا ہے اور نہ ہمیں قاتل کا علم ہے۔ وہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے اور کہا کہ اے اللہ کے رسول! ہم خیبر کی طرف گئے اور ہم نے اپنے ایک آدمی کو مقتول پایا تو آپ نے فرمایا کہ اپنے بڑے آدمی کو آگے کرو اور فرمایا کہ تم اس آدمی پر گواہ لاؤ جس نے قتل کیا ہے۔ انہوں نے کہا کہ ہمارے پاس گواہ نہیں ہیں۔ آپ نے فرمایا کہ وہ قسمیں کھائیں گے۔ انہوں نے کہا، ہم یہودیوں کی قسموں پر راضی نہیں ہیں۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے خون کے ضائع ہونے کو ناپسند کیا اور اس کی دیت صدقے کے سو اونٹوں سے دیت ادا کی۔"

حنفیہ اور حنابلہ کے دلائل

۱- ان حضرات کی ایک دلیل حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث باب ہے۔ اس میں پانچویں قسم ابن مخاض بیان کی گئی ہے۔(۱۷)

(١٦) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الديات، باب القسامة، رقم: ٦٨٩٨

(۱۷) امام ابوداود رحمۃ اللہ علیہ نے حدیث باب کو مرفوعا نقل کرنے کے بعد فرمایا ہے کہ "وهو قول عبد الله" یعنی "یہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا قول ہے۔"

امام بیہقی رحمۃ اللہ علیہ نے امام ابوداود رحمۃ اللہ علیہ کے اس قول کی وضاحت کرتے ہوئے کہا ہے کہ یہ روایت حضرت عبداللہ بن مسعود سے مرفوعا نہیں موقوفا نقل کی گئی ہے۔ شاید اسی بناء پر صاحب مصابیح علامہ بغوی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اس کے موقوف ہونے کو صحیح قرار دیا ہے۔

یہ حضرات حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت کو اختیار کرنے کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث باب میں بیان کردہ مقدار اقل ہے اور اقل متیقن ہوتا ہے، لہٰذا متیقن ہونے کی وجہ سے اس کو اختیار کرنا اولیٰ ہے۔(۱۸) یہی وجہ ہے کہ امام ابوبکر بن منذر رحمۃ اللہ علیہ نے شافعی ہونے کے باوجود اسی کو اختیار کیا ہے۔

چنانچہ امام بیہقی رحمۃ اللہ علیہ اس کو بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"ومذهب عبد الله ابن مسعود مشهور في بني مخاض، وقد اختار أبوبكر بن المنذر في هذا مذهبه، واحتج بأن الشافعي رحمه الله إنما صار إلى قول أهل المدينة في دية الخطأ؛ لأن الناس قد اختلفوا فيها، والسنة عن النبي صلى الله عليه وسلم وردت مطلقةً بمأة من الإبل غير مفسّرة، واسم الإبل يتناول الصغار والكبار، فألزم القاتل أقلّ ما قالوا إنه يلزمه (لكون الأقل متيقناً به) فكان عنده قول أهل المدينة أقلّ ما قيل فيها، وكأنه لم يبلغه قول عبدالله بن مسعود، فوجدنا قول عبد الله أقل ما قيل فيها؛ لأن بني المخاض أقلّ من بني اللبون، واسم الإبل يتناوله، فكان هو الواجب دون ما زاد عليه،"

= حافظ ابن الترکمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ امام ابوداود رحمۃ اللہ علیہ کے کلام سے مذکورہ بات مفہوم نہیں ہوتی بلکہ انہوں نے مرفوع روایت نقل کرنے کے بعد بطور فائدہ کے یہ بات بھی بیان کردی ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا بھی یہی قول ہے۔ چنانچہ ابن الترکمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

"لا يفهم هذا من كلام أبي داود بل المفهوم من كلامه أنه أخرج الحديث وسكت عنه، ثم أفاد أنه قول عبدالله أيضاً."

یعنی "امام ابوداود رحمۃ اللہ علیہ کے کلام سے یہ بات مفہوم نہیں ہوتی، بلکہ ان کے کلام سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ انہوں نے حدیث کی تخریج کی اور اس سے سکوت اختیار کیا، پھر بطور فائدہ کے یہ بات نقل کردی کہ یہی حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا بھی قول ہے۔" (الجوهر النقي على السنن الكبرى للبيهقي: ۱۳۲/۸)

(۱۸) دیکھئے، إعلاء السنن، كتاب الجنايات، باب دية الخطأ: ۱۴۷/۱۸

وهو قول صحابي، فهو أولى من غيره.“(۱۹)

یعنی ”حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا مذہب بنی مخاض میں مشہور ہے اور ابوبکر بن منذر رحمۃ اللہ علیہ نے اس میں ان کے مذہب کو اختیار کیا ہے اور انہوں نے استدلال کیا ہے کہ قتل خطا کی دیت میں امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اہل مدینہ کے قول کی طرف اس لئے گئے کہ علماء کا اس میں اختلاف تھا اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مطلقاً سو اونٹوں کے ساتھ سنت وارد ہوئی ہے۔ لفظ ”اِبل“ چھوٹے بڑے سب اونٹوں کو شامل ہے، لہٰذا اقل کے متیقن ہونے کی بنا پر فقہاء کے اقوال میں سے قاتل پر ”اقل“ کو لازم کیا گیا۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں اس سلسلے میں اہل مدینہ کا قول اقل تھا، گویا ان کے پاس حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا قول نہیں پہنچا تھا۔ ہم نے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے قول کو اس سلسلے میں اقل پایا ہے کہ بنی مخاض، بنی لبون سے اقل ہیں اور لفظ ”ابل“ ان کو بھی شامل ہے، لہٰذا وہی واجب ہوگا نہ کہ اس سے زائد۔ یہ صحابی کا قول ہے اور دوسروں کے مقابلے میں اولیٰ ہے۔“

۳- اگر مال زکوۃ میں بنت مخاض موجود نہ ہوں تو بطور بدل کے ابن لبون واجب ہوتے ہیں، اگر قتل خطا کی دیت میں بنت مخاض کے ساتھ ابن لبون کو واجب قرار دیا جائے تو بدل اور مبدل منہ کا اجتماع لازم آئے گا، ظاہر ہے کہ یہ درست نہیں ہے۔ (۲۰)

۴- بنت مخاض اور ابن لبون دونوں کا ایک ہی حکم ہے۔ یہی وجہ ہے کہ زکوۃ میں بنت مخاض کے نہ ہونے کی صورت میں ابن لبون واجب ہوتے ہیں۔ اگر بنت مخاض کے ساتھ ابن لبون کو واجب قرار دیا جائے تو دیت میں حکماً گویا چالیس بنت مخاض کا ادا کرنا لازم آئے گا، اس طرح قتل خطا کی دیت خماسی نہیں، رباعی بن جائے گی، حالاں کہ قتل خطا کی دیت بالاتفاق خماسی ہے۔ (۲۱)

---

(۱۹) السنن الكبرى للبيهقي، كتاب الديات، جماع أبواب أسنان الإبل وتقويمها، باب من قال هي أخماس وجعل أحد أخماسها بني المخاض دون بني اللبون: ۱۳۲/۸

(۲۰) المغني لابن قدامة، كتاب الديات: ۱۹۶/۸

(۲۱) المغني لابن قدامة، كتاب الديات: ۱۹۶/۸

حدیث باب پر امام دار قطنی رحمۃ اللہ علیہ کے اعتراضات

امام دار قطنی رحمۃ اللہ علیہ نے حدیث باب پر متعدد اشکالات کیے ہیں کہ یہ روایت قابل استدلال نہیں ہے، لہٰذا حنفیہ اور حنابلہ کا اس سے استدلال درست نہیں۔ یہاں پہلے امام دار قطنی رحمۃ اللہ علیہ کے اشکالات اور پھر ان اشکالات کے جوابات کو بیان کیا جائے گا۔

۱- حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے یہ روایت خشف بن مالک طائی، ابوعبیدہ بن عبداللہ، ابراہیم نخعی اور علقمہ رحمہم اللہ نے نقل کی ہے۔ ان میں سے صرف خشف بن مالک نے ابن مخاض نقل کیا ہے، باقی تینوں راویوں نے ابن لبون نقل کیا ہے اور خشف بن مالک رحمۃ اللہ علیہ کے مقابلے میں وہ تینوں زیادہ قابل اعتماد اور ثقہ راوی ہیں، لہٰذا خشف بن مالک کی روایت کے مقابلے میں ان کی روایت کو ترجیح حاصل ہوگی۔ (۲۲)

۲- خشف بن مالک رحمۃ اللہ علیہ مجہول راوی ہے، کیوں کہ ان سے یہ روایت صرف زید بن جبیر رحمۃ اللہ علیہ نے نقل کی ہے اور مجہول کی روایت قابلِ احتجاج نہیں ہوتی۔ (۲۳)

۳- زید بن جبیر سے یہ روایت صرف حجاج بن ارطاۃ نے نقل کی ہے۔ وہ مدلس راوی ہیں اور اس روایت کو بھی انہوں نے عنعنہ کے ساتھ نقل کیا ہے اور مدلس کی روایت حجت نہیں ہوتی۔ (۲۴)

۴- حجاج بن ارطاۃ ضعیف راوی ہے اور ضعیف کی روایت حجت نہیں ہوتی۔ (۲۵)

۵- حجاج بن ارطاۃ سے یہ روایت ان کے کئی شاگردوں نے نقل کی ہے اور ان کی روایت میں اختلاف پایا جاتا ہے: چناں چہ ابو معاویہ ضریر، حفص بن غیاث، عمرو بن ہاشم ابو مالک اور ابو خالد احمر نے اسے اجمالاً روایت کیا ہے کہ قتل خطا کی دیت اخماساً ہے۔ عبدالواحد بن زیاد اور عبدالرحیم بن سلیمان نے ابن مخاض اور

---

(۲۲) تفصیل کے لیے دیکھیے، سنن الدارقطني، كتاب الحدود والديات وغيره: ۱۷۳/۳، ۱۷٤، نیز دیکھیے، إعلاء السنن، كتاب الجنايات، باب دية الخطأ: ۱٤٤/۱۸

(۲۳) تفصیل کے لیے دیکھیے، سنن الدارقطني، كتاب الحدود والديات وغيره: ۱۷٤/۳

(۲٤) تفصیل کے لیے دیکھیے، سنن الدارقطني، كتاب الحدود والديات وغيره: ۱۷٤/۳

(۲۵) تفصیل کے لیے دیکھیے، سنن الدارقطني، كتاب الحدود والديات وغيره: ۱۷۵/۳، نیز دیکھیے، إعلاء السنن، كتاب الجنايات، باب دية الخطأ: ۱٤٤/۱۸

اسماعیل بن عیاش نے ابن لبون نقل کیا ہے۔ یحیٰ بن سعید اموی کی روایت میں بیس بنت مخاض، بیس ابن مخاض، بیس بنت لبون، بیس ابن لبون اور بیس جذعوں کا ذکر ہے، جب کہ ابن ابی زائدہ نے کبھی اجمالاً اور کبھی تفصیلاً روایت نقل کی ہے اور ان کی تفصیلی روایت میں ابن مخاض کا ذکر ہے۔ اس طرح ایک راوی کے شاگردوں میں اختلاف پایا جاتا ہے اور اس طرح کی مختلف فیہ روایت سے استدلال کیسے صحیح ہو سکتا ہے؟ (۲۶)

۶۔ قتل خطا کی دیت کے بارے میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور انصار و مہاجرین صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کی ایک جماعت سے مختلف اقوال نقل کئے گئے ہیں۔ لیکن ان میں سے کسی ایک کی روایت میں بھی ابن مخاض کا ذکر نہیں ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ روایت باب باقی تمام روایات کے مخالف ہے، لہٰذا اس میں ابن مخاض کا ذکر صحیح نہیں۔ (۲۷)

پہلے اعتراض کا جواب

پہلے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ خشف بن مالک کی روایت میں ابن مخاض کا ذکر ہے، جب کہ باقی تین راویوں یعنی ابوعبیدہ بن عبداللہ، ابراہیم نخعی اور علقمہ رحمہم اللہ کی روایت میں صرف ابن لبون کا ذکر نہیں ہے بلکہ ان کی روایت میں اختلاف ہے اور ان میں سے بعض طرق میں ابن مخاض کا ذکر بھی آیا ہے۔

☆۔ چناں چہ ابوعبیدہ سے یہ روایت لاحق بن حمید اور ابومجلز نے نقل کی ہے اور ابومجلز سے سلیمان تیمی نے نقل کی ہے، جب کہ سلیمان تیمی سے بشر بن مفضل، حماد بن سلمہ اور یزید بن ہارون تین آدمیوں نے روایت کی ہے لیکن ان میں سے یزید بن ہارون عن سلیمان التیمی عن أبي مجلز عن أبي عبیدہ کے طریق میں ابن مخاض کا ذکر ہے، جیسا کہ خشف بن مالک کی روایت میں ہے، اس طرح ابوعبیدہ کی روایت میں اختلاف آجاتا ہے۔ (۲۸)

☆۔ اسی طرح حضرت علقمہ رحمۃ اللہ علیہ کی روایت میں بھی اختلاف ہے کہ سنن دارقطنی میں عباس بن یزید عن وکیع، عن سفیان، عن أبي إسحاق، عن علقمہ کے طریق سے جو روایت نقل کی گئی ہے، اس میں ابن لبون

(۲٦) تفصیل کے لیے دیکھئے، سنن الدارقطني، کتاب الحدود والديات وغيره: ۳/۱۷٦، وإعلاء السنن، کتاب الجنايات، باب دية الخطأ: ۱۸/۱٤٥۔

(۲۷) تفصیل کے لیے دیکھئے، سنن الدارقطني، کتاب الحدود والديات وغيره: ۳/۱۷٦، نیز دیکھئے، إعلاء السنن، کتاب الجنايات، باب دية الخطأ: ۱۸/۱٤٥۔

(۲۸) إعلاء السنن، کتاب الجنايات، باب دية الخطأ: ۱۸/۱٤٥۔

کا ذکر ہے۔(۲۹) لیکن امام بیہقی رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ یہی روایت وکیع بن جراح کی ''مصنف'' کی کتاب الدیات میں بھی نقل کی گئی ہے اور خشف بن مالک کی روایت کی طرح اس میں ابن مخاض کا ذکر ہے۔(۳۰) امام بیہقی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ میں نے سفیان ثوری رحمۃ اللہ علیہ کی ''جامع'' میں بھی اسی طرح دیکھا ہے۔(۳۱) سفیان ثوری رحمۃ اللہ علیہ کے علاوہ ابواسحاق کے دیگر دو شاگردوں اسرائیل اور ابوزائدہ کی روایت میں بھی بنی مخاض نقل کیا گیا ہے۔(۳۲)

خلاصہ یہ ہے کہ حضرت علقمہ رحمۃ اللہ علیہ کے شاگرد ابواسحاق سے سفیان ثوری، اسرائیل اور ابوزائدہ نے یہ روایت نقل کی ہے۔ سفیان ثوری رحمۃ اللہ علیہ سے ان کے شاگرد وکیع بن جراح رحمۃ اللہ علیہ نے نقل کی ہے اور ان کی جو روایت دارقطنی نے عباس بن یزید رحمۃ اللہ علیہ کے حوالے سے نقل کی ہے، صرف اس میں ابن لبون کا ذکر ہے۔ اس کے علاوہ یہی روایت وکیع بن جراح رحمۃ اللہ علیہ کی کتاب ''المصنف'' کی کتاب الدیات اور سفیان ثوری رحمۃ اللہ علیہ کی ''جامع'' میں بھی موجود ہے اور ان دونوں میں بنی مخاض کا ذکر ہے۔ اس طرح حضرت علقمہ رحمۃ اللہ علیہ سے نقل کی گئی روایت میں بھی اختلاف پایا جاتا ہے۔(۳۳)

☆- ابراہیم نخعی رحمۃ اللہ علیہ سے یہ روایت منصور نے اور ان سے سفیان ثوری رحمۃ اللہ علیہ نے نقل کی ہے۔ سفیان ثوری رحمۃ اللہ علیہ سے وکیع بن جراح، عبدالرحمٰن بن مہدی اور عبداللہ بن ولید عدنی رحمہم اللہ نے نقل کی ہے۔ آخر الذکر دونوں کی روایتوں میں بنی مخاض کا ذکر ہے۔(۳۴) وکیع سے عباس بن یزید کے حوالے سے امام دارقطنی رحمۃ اللہ علیہ نے جو روایت نقل کی ہے، صرف اس میں بنی لبون کا ذکر ہے۔(۳۵) لیکن خود وکیع نے

(۲۹) أخرجه الدار قطني في سننه، كتاب الحدود والديات وغيره: ۱۷۲/۳

(۳۰) السنن الكبرى للبيهقي، كتاب الديات، باب من قال هي أخماس وجعل أحد أخماسها بني المخاض دون بني اللبون: ۱۳۱/۸۔

(۳۱) إعلاء السنن، كتاب الجنايات، باب دية الخطأ: ۱٤٥/۱۸

(۳۲) إعلاء السنن، كتاب الجنايات، باب دية الخطأ: ۱٤٥/۱۸

(۳۳) إعلاء السنن، كتاب الجنايات، باب دية الخطأ: ۱٤٥/۱۸

(۳٤) السنن الكبرى للبيهقي، كتاب الديات، باب من قال هي أخماس وجعل أحد أخماسها بني المخاض دون بني اللبون: ۱۳۱/۸

(۳٥) أخرجه الدار قطني في سننه، كتاب الحدود والديات وغيره: ۱۷۱/۳، ۱۷۲، رقم: ۲٦۱

اپنی کتاب ''المصنف'' کی کتاب الدیات میں بنی مخاض نقل کیا ہے۔(۳۶)

جواب کا خلاصہ

خلاصہ یہ ہے کہ خشف بن مالک کی روایت کی طرح ابوعبیدہ، علقمہ اور ابراہیم نخعی رحمہم اللہ کی روایت میں بھی اختلاف ہے اور ہم نے ابراہیم نخعی رحمۃ اللہ علیہ کے سفیان ثوری والے طریق کے ان الفاظ کو ترجیح دی ہے جو اُن کے شاگرد وکیع بن جراح نے اپنی ''مصنف'' اور خود سفیان ثوری نے اپنی ''جامع'' میں نقل کئے ہیں۔ اس میں بنی مخاض کا ذکر ہے۔ اس کی تائید سفیان ثوری رحمۃ اللہ علیہ کے دوسرے دو شاگردوں عبدالرحمٰن بن مہدی اور عبداللہ بن ولید عدنی کے طریق سے بھی ہوتی ہے کہ ان دونوں کی روایت میں بھی ابن مخاض کا ذکر ہے۔

اسی طرح حضرت علقمہ رحمۃ اللہ علیہ کے بھی سفیان ثوری والے طریق کو ترجیح حاصل ہوگی جو وکیع بن جراح نے ''مصنف'' اور سفیان ثوری رحمۃ اللہ علیہ نے ''جامع'' میں نقل کیا ہے اور اس میں بنی مخاض کا ذکر ہے۔ اس کی تائید سفیان ثوری رحمۃ اللہ علیہ کے علاوہ ابواسحاق کے دوسرے دو شاگردوں اسرائیل اور ابوزائدہ رحمہما اللہ کے الفاظ سے بھی ہوتی ہے۔

ابوعبیدہ کی روایت میں ان کے شاگرد ابومجلز سے نقل کرنے والے سلیمان تیمی کی روایت اصح ہے کہ اس میں بنی مخاض کا ذکر ہے اور اس کی تائید حضرت علقمہ اور ابراہیم نخعی رحمہما اللہ کی روایت سے بھی ہوتی ہے۔

اسی طرح خشف بن مالک کی روایت میں حجاج بن ارطاۃ سے عبدالواحد، عبدالرحیم اور ابن ابی زائدہ نے بنی مخاض کے الفاظ نقل کئے ہیں اور یہی اصح ہے، کیوں کہ حجاج بن ارطاۃ کے دیگر دو شاگرد اسماعیل بن عیاش اور یحییٰ بن سعید اموی کی روایت اس لئے صحیح نہیں ہے کہ ابن عیاش ضعیف راوی ہیں اور شامیین سے ان کی روایت شاذ ہوتی ہے، اسی طرح یحییٰ بن سعید کی روایت بھی شاذ ہے۔ لہٰذا تمام طرق میں ابن مخاض کا ذکر اصح ہے اور اس سے پہلا اشکال رفع ہو جاتا ہے۔(۳۷)

---

(٣٦) السنن الكبرى للبيهقي، كتاب الديات، باب من قال: هي أخماس وجعل أحد أخماسها بني المخاض دون بني اللبون: ١٣١/٨

(٣٧) إعلاء السنن، كتاب الجنايات، باب دية الخطأ: ١٤٦/١٨

دوسرے اعتراض کا جواب

خشف بن مالک رحمۃ اللہ علیہ کی جہالت کا اعتراض کرنا اس لئے درست نہیں کہ امام نسائی رحمۃ اللہ علیہ نے ان کی توثیق کی ہے اور ابن حبان رحمۃ اللہ علیہ نے بھی انہیں ثقہ راویوں میں شمار کیا ہے، اگر چہ ان سے صرف ایک راوی زید بن جبیر نے روایت نقل کی ہے (جو کہ ثقہ راوی ہے، ابن معین رحمۃ اللہ علیہ وغیرہ حضرات نے ان کی توثیق کی ہے اور صحاح ستہ میں ان سے روایت بھی لی گئی ہے۔) لیکن جب راوی ثقہ ہو تو ایک کی روایت بھی مضر نہیں اور اس کے لئے دو راویوں کی شرط لگانا درست نہیں ہے۔(۳۸)

تیسرے اعتراض کا جواب

اس کا جواب یہ ہے کہ ہمارے نزدیک تدلیس جرح میں شمار نہیں ہوتی، لہٰذا اس کی وجہ سے ہمارے اوپر اشکال درست نہیں۔(۳۹)

چوتھے اعتراض کا جواب

چوتھے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ حجاج بن ارطاۃ ہمارے نزدیک ثقہ راوی ہے اور ہمارے لئے اس کی روایت سے استدلال جائز ہے۔(۴۰)

پانچویں اعتراض کا جواب

پانچویں اعتراض کا جواب یہ ہے کہ حجاج بن ارطاۃ کے شاگردوں میں سے عبدالواحد، عبدالرحیم اور ابن ابی زائدہ کی روایت میں ابن مخاض کا ذکر ہے اور یہی راجح ہے، کیوں کہ ان میں سے اسماعیل بن عیاش اور یحییٰ بن سعید اموی کی روایت شاذ ہے اور ابو معاویہ ضریر، حفص بن غیاث، عمرو بن ہاشم ابو مالک اور ابو خالد احمر کی روایت میں اجمال ہے اور وہ ابن مخاض والی روایت کے مخالف نہیں۔ لہٰذا ابن مخاض والی روایت کو ترجیح حاصل ہوگی۔(۴۱)

---

(۳۸) دیکھئے، نصب الراية للزيلعي، كتاب الديات: ٤/٣٥٩، ٣٦٠، وإعلاء السنن، كتاب الجنايات، باب دية الخطأ: ١٤٦/١٨، مرقاة المفاتيح: ٥٦/٧، هامش تهذيب الكمال في أسماء الرجال: ٢٥٠/٨

(۳۹) إعلاء السنن، كتاب الجنايات، باب دية الخطأ: ١٤٦/١٨

(٤٠) إعلاء السنن، كتاب الجنايات، باب دية الخطأ: ١٤٦/١٨

(٤١) دیکھئے، نصب الراية، كتاب الديات: ٣٥٩/٤، إعلاء السنن، كتاب الجنايات، باب دية الخطأ: ١٤٦/١٨

چھٹے اعتراض کا جواب

چھٹا اعتراض یہ تھا کہ خشف بن مالک کی روایت اس سلسلے میں منقول احادیث مرفوعہ اور آثار صحابہ سب کے مخالف ہے کہ ان میں سے کسی حدیث مرفوع اور اثر صحابی میں وہ مقدار منقول نہیں جو خشف بن مالک کی روایت میں ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اس سلسلے میں مرفوع روایت حضرت عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ اور عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کے طریق سے نقل کی گئی ہے۔(۴۲) ان دونوں روایات کی وجہ سے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت کو رد نہیں کیا جا سکتا، جس کی وجہ ذیل میں ذکر کی جاتی ہے۔

حضرت عبادة بن صامت رضی اللہ عنہ کی مرفوع روایت پر گفتگو

☆- حضرت عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ کی روایت دو وجہ سے معلل ہے۔ ایک تو یہ منقطع ہے اور اسحاق بن یحییٰ بن ولید بن عبادہ کا سماع حضرت عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ سے ثابت نہیں اور دوسرا اسحاق بن یحییٰ خود وضعی راوی ہے اور کئی ائمہ جرح وتعدیل نے ان پر کلام کیا ہے۔

مولانا ظفر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ ان دو وجوہات کو بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"أما طريق عبادة فأعلّه الدارقطني بأنّ إسحاق بن يحيى بن الوليد بن عبادة عن عبادة منقطع، وهو معلول أيضاً بأن إسحاق قال ابن عدي: عامة أحاديثه غير محفوظة، وقال ابن حجر في "التهذيب": لم يرو عنه غير موسى بن عقبة، فهو مجهول العين. وقال في "التقريب": هو مجهول الحال مع قوله في "التهذيب": بأنّ ابن حبان ذكره في الثقات."(۴۳)

یعنی "حضرت عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ کے طریق کو امام دارقطنی رحمۃ اللہ

---

(٤٢) دیکھئے، سنن الدارقطني، كتاب الحدود والديات وغيره: ١٧٦/٣، السنن الكبرى للبيهقي، كتاب الديات، باب من قال هي أرباع على اختلاف بينهم في الأوصاف: ١٣٠/٨، ١٣١، رقم الحديث: ١٦١٥٥، ١٦١٥٦

(٤٣) إعلاء السنن، كتاب الجنايات، باب دية الخطأ: ١٤٦/١٨

علیہ نے معلول قرار دیا ہے، کیوں کہ اسحاق بن یحییٰ بن ولید بن عبادہ کی حضرت عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ سے روایت منقطع ہے۔(۴۴) اور یہ ایک اور وجہ سے بھی معلول ہے کہ اسحاق بن یحییٰ کے بارے میں ابن عدی رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ اس کی عام حدیثیں محفوظ نہیں ہیں۔(۴۵) حافظ ابن حجر نے ''تہذیب'' میں فرمایا ہے کہ اس سے صرف موسیٰ بن عقبہ نے روایت کی ہے اور وہ مجہول العین ہے۔(۴۶) اور ''تقریب'' میں کہا ہے کہ وہ مجہول الحال ہے(۴۷) باوجود ان کے ''تہذیب'' میں کہنے کے کہ ابن حبان نے اسے ثقہ راویوں میں ذکر کیا ہے۔''

عمرو بن شعیب کی مرفوع روایت پر گفتگو

☆-اسی طرح عمرو بن شعیب کی روایت کو بھی امام دارقطنی رحمۃ اللہ علیہ نے دو وجہ سے معلل قرار دیا ہے کہ ایک تو اس میں اب اور جد کے سماع کی تصریح مذکور نہیں اور دوسرا اس کی سند میں محمد بن راشد ضعیف راوی ہے۔(۴۸)

نیز ان دونوں روایتوں کا آپس میں بھی اختلاف ہے کہ حضرت عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ کی روایت میں تیس حقے، تیس جذعے، بیس بنت لبون اور بیس ابن لبون کا ذکر ہے(۴۹) جب کہ عمرو بن شعیب کی

(٤٤) سنن الدارقطني، كتاب الحدود والديات وغيره: ١٧٦/٣

(٤٥) الكامل في الضعفاء لابن عدي: ٣٤٠/١

(٤٦) تهذيب التهذيب: ٢٥٦/١

(٤٧) تقريب التهذيب: ١٢٤/١، رقم: ٣٩٢

(٤٨) "فيه مقال من وجهين، أحدهما أنّ عمرو بن شعيب لم يخبر فيه بسماع أبيه عن جده عبد الله بن عمرو، والوجه الثاني أنّ محمد بن راشد ضعيف عند أهل الحديث". سنن الدار قطني، كتاب الحدود والديات وغيره: ١٧٦/٣

(٤٩) "عن عبادة بن صامت عن النبي صلى الله عليه وسلم في دية الخطأ: ثلاثين حقة، ثلاثين جذعة، وعشرين بنات لبون وعشرين بني لبون ذكور" سنن الدارقطني، كتاب الحدود والديات وغيره: ١٧٦/٣

روایت میں تیس بنت مخاض، تیس بنتِ لبون، تیس حقے اور دس ابن لبون نقل کئے گئے ہیں۔(۵۰) لہٰذا ان دو معلول اور مخالف روایات کی وجہ سے حدیث باب کو معلول قرار نہیں دیا جاسکتا۔(۵۱)

آثار صحابہ پر گفتگو

آثار صحابہ کی وجہ سے بھی حدیث باب کو رد نہیں کیا جاسکتا کیوں کہ:

☆-حضرت علی رضی اللہ عنہ سے اگرچہ حضرت عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ کی روایت کی طرح دیت نقل کی گئی ہے۔

لیکن اول تو اس روایت کی سند مذکور نہیں کہ اس میں غور کیا جائے اور اگر بالفرض سند کو صحیح تسلیم کرلیا جائے تو تب بھی حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت اخف اور اقل ہونے کی بناء پر راجح ہے۔(۵۲)

☆-حضرت عثمان اور حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہما سے دیت کی مقدار تیس حقے، تیس بنت لبون، بیس ابن لبون اور بیس بنت مخاض نقل کی گئی ہے۔(۵۳)

لیکن خطا تخفیف کا تقاضا کرتی ہے اور حدیث باب میں منقول دیت اخف اور اقل ہے، لہٰذا اسے ترجیح حاصل ہوگی۔(۵۴)

☆-فصل ثالث میں حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت نقل کی گئی ہے کہ انہوں نے قتل خطا کی دیت

(٥٠) "عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده: أن النبي صلى الله عليه وسلم قضى في قتل الخطأ بثلاثين بنات مخاض، وثلاثين بنات لبون، وثلاثين حقة، وعشر بني لبون". سنن الدارقطني، كتاب الحدود والديات وغيره: ١٧٦/٣

(٥١) إعلاء السنن، كتاب الجنايات، باب دية الخطأ: ١٤٦/١٨

(٥٢) إعلاء السنن، كتاب الجنايات، باب دية الخطأ: ١٤٧/١٨

(٥٣) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الديات، باب دية الخطأ شبه العمد، رقم الحديث: ٤٥٥٤، والبيهقي في سننه، كتاب الديات، باب من قال هي أرباع على اختلاف بينهم في الأوصاف: ١٣٠/٨، رقم الحديث: ١٦١٥٤، والدارقطني في سننه، كتاب الحدود والديات وغيره: ١٧٦/٣، ١٧٧

(٥٤) إعلاء السنن، كتاب الجنايات، باب دية الخطأ: ١٤٧/١٨

پچیس حقے، پچیس جذعے، پچیس بنت لبون اور پچیس بنت مخاض ذکر فرمائی ہے۔(۵۵)

لیکن اس کے مقابلے میں حدیث باب میں احتیاط اور تخفیف زیادہ ہے اور قتل خطا بھی بذات خود تخفیف کا تقاضا کرتی ہے۔ لہٰذا ان تمام روایات وآثار کی وجہ سے حدیث باب کو معلل قرار نہیں دیا جا سکتا ہے۔(۵٦)

خلاصہ یہ ہے کہ امام دارقطنی رحمۃ اللہ علیہ کا کلام حدیث باب کے لئے مضر نہیں اور قتل خطا کی دیت کے سلسلے میں منقول تمام مذاہب کے مقابلے میں یہی احوط اور انسب ہے، اس لئے حنفی فقہاء نے اسی کو اختیار فرمایا ہے۔(۵۷)

شوافع اور مالکیہ کے دلائل کا جواب

حضرت سہل بن ابی حثمہ رضی اللہ عنہ کی روایت کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں:

۱- اس واقعے میں مقتول کی دیت ادا کرنا کوئی شرعی فیصلہ نہیں تھا بلکہ یہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے تبرع واحسان تھا، لہٰذا اس میں دیت سے متعلق شرعی معیار کی پابندی ضروری نہیں سمجھی گئی۔

چناں چہ علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اس کو تبرع واحسان قرار دیا ہے۔ شرح مسلم میں اس حدیث کے تحت وہ فرماتے ہیں:

"المختار ما قاله جمهور أصحابنا وغيرهم، أنّ معناه أنّه عليه السلام اشتراها من أهل الصدقات بعد أن ملكوها، ثم دفعها تبرّعاً إلى أهل القتيل......"(٥٨)

(٥٥) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الدّيات، باب في دية الخطأ شبه العمد، رقم: ٤٥٥١، ٤٥٥٢، وأحمد في مسنده: ٤٩/١، والبيهقي في سننه، كتاب الديات، باب من قال هي أرباع على اختلاف بينهم في الأوصاف: ١٣٠/٨، رقم الحديث: ١٦١٥٢، ١٦١٥٣، الدارقطني في سننه، كتاب الحدود والديات وغيره: ١٧٧/٣

(٥٦) إعلاء السنن، كتاب الجنايات، باب دية الخطأ: ١٤٧/١٨

(٥٧) إعلاء السنن، كتاب الجنايات، باب دية الخطأ: ١٤٧/١٨

(٥٨) شرح النووي، كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب القسامة: ١٥٠/١١، نصب الراية للزيلعي، كتاب الديات: ٣٦٠/٤

یعنی "حدیث کے معنی میں مختار وہی ہے جو جمہور شوافع اور دیگر حضرات نے کہا ہے کہ اہل صدقات کے مالک بن جانے کے بعد حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے صدقات کو خریدا اور تبرعا اولیائے مقتول کے حوالے کر دیا۔"

اس کی تائید حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ کے کلام سے بھی ہوتی ہے کہ وہ صحیح بخاری کی شرح میں صدقے کے اونٹوں سے دیت ادا کرنے پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"زعم بعضهم أنه غلط من سعيد بن عبيد بتصريح يحيى بن سعيد بقوله "من عنده"، وجمع بعضهم بين الروايتين باحتمال أن يكون اشتراها من إبل الصدقة بمال دفعه من عنده، أو المراد بقوله "من عنده" أي بيت المال المرصد للمصالح، وأطلق عليه صدقة باعتبار الانتفاع به مجاناً لما في ذلك من قطع المنازعة وإصلاح ذات البين."(۵۹)

یعنی "بعض حضرات کا خیال یہ ہے کہ (اہل صدقہ کا ذکر) سعید بن عبید کی غلطی ہے، کیوں کہ یحیٰ بن سعید نے "اپنی طرف سے ادا کرنے" کی تصریح کی ہے۔ بعض حضرات نے دونوں روایتوں کو جمع کیا ہے کہ ممکن ہے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے صدقہ کے اونٹوں کو اپنے مال سے خریدا ہو۔ یا اپنی طرف سے ادا کرنے کا مطلب یہ ہے کہ بیت المال سے ادا کیا ہو جو مسلمانوں کے مصالح کی حفاظت کے لئے تیار کیا گیا ہے اور مفت انتفاع کی وجہ سے اس پر صدقے کا اطلاق کیا گیا ہے، کیوں کہ اس میں جھگڑے کو ختم کرنا اور لوگوں کے درمیان صلح کرنا ہے۔"

بہر حال حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے دیت اپنی طرف سے یا صدقے کے مال سے ادا کی ہو دونوں صورتوں میں یہ شرعی حکم نہیں تھا بلکہ تبرع واحسان تھا، اس لئے اس میں دیت سے متعلق شرعی معیار کی پابندی ضروری نہیں سمجھی گئی۔

۲- یہ قتل عمد کا واقعہ تھا اور اس کی دیت صدقے کے اونٹوں سے ادا کی جا سکتی ہے کہ صدقے کے اونٹ

(۵۹) فتح الباري، کتاب الدیات، باب القسامة: ۲۹۲/۱۲

میں دیت مغلظہ کے اونٹ موجود ہوتے ہیں۔ چنانچہ ابن قدامہ حنبلی رحمۃ اللہ علیہ "المغني" میں فرماتے ہیں:

"فأما دية قتيل خيبر فلا حجة لهم فيه؛ لأنهم لم يدعوا على أهل خيبر قتله إلا عمداً، فتكون ديته دية العمد، وهي من أسنان الصدقة، والخلاف في دية الخطأ."(٦٠)

یعنی "خیبر کے مقتول کی دیت میں ان کے لئے حجت نہیں ہے، کیوں کہ انہوں (مقتول کے ورثاء) نے اہل خیبر پر قتل عمد کا دعویٰ کیا تھا اور اس کی دیت عمد کی دیت ہوگی اور وہ صدقہ کے اونٹوں سے (ادا کی جاسکتی) ہے، اختلاف قتل خطا کی دیت میں ہے۔"

وَالصَّحِيْحُ أَنَّهُ مَوْقُوْفٌ

ماقبل میں تفصیل سے یہ بات گزر چکی ہے کہ اس حدیث کا مرفوع ہونا بھی صحیح ہے، یعنی جس طرح اس کا موقوف ہونا صحیح ہے، اس طرح اس کا مرفوع ہونا بھی صحیح ہے۔ لیکن اگر صرف اس کے موقوف ہونے کو بھی تسلیم کرلیا جائے تب بھی اس طرح کی موقوف روایت حکماً مرفوع ہوتی ہے، کیوں کہ اس کا تعلق دیت کی مقدار بیان کرنے سے ہے اور مقادیر رائے سے معلوم نہیں ہوتیں۔ چناں چہ ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

"قلت: وعلى تقدير تسليمه لا يضره، فإن مثل هذا الموقوف في حكم المرفوع، فإن التقادير لا تعرف من قبل الرأي، مع أن المقرر في الأصول أنه إذا كان الحديث مرفوعاً وموقوفاً يعتبر المرفوع." (٦١)

یعنی "میں کہتا ہوں کہ اس کے موقوف ہونے کو تسلیم کرنے کی صورت میں بھی یہ نقصان دہ نہیں، کیوں کہ اس طرح کی موقوف روایت مرفوع کے حکم میں ہوتی ہے، اس لیے کہ مقداریں رائے سے معلوم نہیں ہوتیں، باوجود اس بات کے کہ اصول حدیث کا یہ قاعدہ ہے کہ جب حدیث مرفوع وموقوف دونوں طرح منقول ہو تو اس کے مرفوع ہونے کا اعتبار کیا جائے گا۔"

(٦٠) المغني لابن قدامة، كتاب الديات: ٨/٢٩٦، نیز دیکھئے، مرقاة المفاتيح: ٥٧/٧

(٦١) مرقاة المفاتيح: ٥٦/٧

وَخِشْفٌ مَجْهُولٌ لَا يُعْرَفُ إِلَّا بِهٰذَا الْحَدِيْثِ

صاحب مصابیح کا خشف بن مالک کو مجہول کہہ کر ان کی روایت کو غیر معتبر قرار دینا اور صرف اسی حدیث کی وجہ سے ان کو معروف قرار دینا یہ دونوں باتیں درست نہیں ہیں۔

۱- مجہول کہہ کر ان کی روایت کو غیر معتبر قرار دینا اس لیے درست نہیں ہے کہ خشف بن مالک ثقہ راوی ہے، جیسا کہ ماقبل میں گزر چکا ہے کہ امام نسائی اور ابن حبان رحمہما اللہ نے ان کو ثقہ قرار دیا ہے۔ نیز ان سے روایت نقل کرنے والے راوی زید بن جبیر بھی ثقہ ہیں اور صحاحِ ستہ میں ان سے روایت بھی لی گئی ہے۔ اگر چہ زید بن جبیر اکیلے خشف بن مالک سے یہ روایت نقل کرتے ہیں، لیکن جب راوی ثقہ ہو تو ایک کی روایت بھی معتبر ہوتی ہے اور اس پر جہالت کا اعتراض نہیں کیا جا سکتا۔ (۶۲)

۲- نیز یہ بات بھی درست نہیں ہے کہ خشف بن مالک صرف اسی روایت کی وجہ سے معروف ہیں، کیوں کہ جیسا کہ خشف بن مالک کے تعارف میں گزرا ہے کہ انہوں نے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے علاوہ حضرت عمر بن خطاب اور اپنے والد حضرت مالک طائی رضی اللہ عنہما سے بھی روایت نقل کی ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان سے صرف یہی ایک روایت منقول نہیں ہے، بلکہ دیگر روایات بھی منقول ہیں۔ (۶۳)

نیز حضرت خشف بن مالک رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے ایک اور حدیث بھی روایت کی ہے جو "مسند بزار" میں نقل کی گئی ہے۔ (۶۴)

---

(٦٢) "أن خشف بن مالك وثقه النسائي، وذكره ابن حبان في ثقات التابعين، ورواية الواحد غير مضر، لأن الرجل متى كان ثقة يقبل قوله، واشتراط المحدثين أن يروي عنه اثنان لا وجه له، كذا قال ابن الجوزي (زيلعي)." إعلاء السنن، كتاب الجنايات، باب دية الخطأ: ١٤٦/١٨

"قال العبد أبو محمد بشار: قد وثقه النسائي وابن حبان، والراوي عنه زيد بن جبير ثقة مشهور أخرجه له الستة، فانتفت الجهالة بتوثيق هؤلاء إن شاء الله تعالىٰ." هامش تهذيب الكمال في أسماء الرجال: ٢٥٠/٨

(٦٣) دیکھئے، كتاب الميسر في شرح مصابيح السنة: ٨٢٠/٣، ٨٢١، مرقاة المفاتيح: ٥٦/٧، لمعات التنقيح: ٣١٤/٦

(٦٤) أخرجه البزار في مسنده، مسند عبدالله بن مسعود رضي الله عنه، خشف بن مالك عن عبدالله بن مسعود رضي الله عنه: ٣٠٥/٥، رقم الحديث: ١٩٢١، لفظه "حدثنا أبو كريب، وعبدة بن عبدالله، قالا: نا معاوية بن هشام، قال: نا سفيان، عن زيد بن جبير، عن أبيه، عن خشف بن مالك، عن عبدالله قال: "شكونا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم شدة الرمضاء، فلم يشكنا." وهذا الحديث لا نعلم رواه بهذا الإسناد إلا معاوية بن هشام، عن سفيان.

۳۴۹۸- (۱۳) وَعَنْ عَمْرِو بْنِ شُعَيْبٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ، قَالَ: كَانَتْ قِيمَةُ الدِّيَةِ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثَمَانَ مِئَةِ دِينَارٍ أَوْ ثَمَانِيَةَ آلافِ دِرْهَمٍ، وَدِيَةُ أَهْلِ الْكِتَابِ يَوْمَئِذٍ النِّصْفُ مِنْ دِيَةِ الْمُسْلِمِينَ، قَالَ: فَكَانَ كَذٰلِكَ حَتّٰى اسْتُخْلِفَ عُمَرُ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ، فَقَامَ خَطِيباً، فَقَالَ: إِنَّ الإِبِلَ قَدْ غَلَتْ، قَالَ: فَفَرَضَهَا عُمَرُ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ عَلَى أَهْلِ الذَّهَبِ أَلْفَ دِينَارٍ، وَعَلَى أَهْلِ الْوَرِقِ اثْنَيْ عَشَرَ أَلْفاً، وَعَلَى أَهْلِ الْبَقَرِ مِئَتَيْ بَقَرَةٍ، وَعَلَى أَهْلِ الشَّاءِ أَلْفَيْ شَاةٍ، وَعَلَى أَهْلِ الْحُلَلِ مِئَتَيْ حُلَّةٍ، قَالَ: وَتَرَكَ دِيَةَ أَهْلِ الذِّمَّةِ لَمْ يَرْفَعْهَا فِيمَا رَفَعَ مِنَ الدِّيَةِ. رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ.

ترجمہ: ''عمرو بن شعیب اپنے والد اور وہ اپنے دادا سے روایت نقل کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں دیت آٹھ سو دینار یا آٹھ ہزار درہم تھی اور اہل کتاب کی دیت اس وقت مسلمانوں کی دیت کا نصف تھی۔ انہوں نے فرمایا کہ دیت اس طرح رہی یہاں تک کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ خلیفہ مقرر کئے گئے تو وہ خطبہ کے لئے کھڑے ہوئے اور فرمایا کہ اونٹ مہنگے ہوگئے ہیں۔ راوی کا بیان ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے سونے والوں پر ہزار دینار، چاندی والوں پر بارہ ہزار درہم، گائے والوں پر دوسو گائے، بکری والوں پر دو ہزار بکریاں اور کپڑے والوں پر دوسو (جوڑے) کپڑے مقرر کئے۔ راوی نے کہا ہے کہ انہوں نے اہل ذمہ کی دیت کو (اسی طرح) چھوڑ دیا اور دیت کے اس اضافے میں اس میں اضافہ نہیں کیا۔''

كَانَتْ قِيمَةُ الدِّيَةِ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ......

اس حدیث کا تعلق دیت کی مقدار سے ہے اور اس میں دو مباحث ہیں۔ ایک بحث دیت کی اجناس اور

(۳۴۹۸) أخرجه أبو داود في سننه، أبواب الديات، باب الدية كم هي؟ رقم: ٤٥٤٢

اصول کے بارے میں ہے کہ دیت کن چیزوں سے ادا کی جاسکتی ہے اور دوسری بحث چاندی میں دیت کی مقدار سے متعلق ہے۔ ذیل میں ان دونوں مباحث کو بالترتیب بیان کیا جاتا ہے۔

اجناسِ دیت کی بحث

اونٹوں سے دیت ادا کرنے پر فقہاء کا اتفاق ہے لیکن ان کے علاوہ دیگر اشیاء سے دیت ادا کرنے میں اختلاف ہے۔ (۱) امام ابوحنیفہ اور امام مالک رحمہما اللہ کے نزدیک دیت کے اصول اونٹ، سونا اور چاندی ہیں اور ان تینوں سے دیت ادا کی جاسکتی ہے۔ یہی امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا قول قدیم ہے۔ (۲)

امام ابویوسف، امام محمد اور امام احمد بن حنبل رحمہم اللہ کی ایک روایت یہ ہے کہ اجناس دیت چھ ہیں اور ان میں مذکورہ تین اشیاء کے علاوہ گائے، بکریاں اور کپڑے بھی شامل ہیں اور ان چھ چیزوں سے دیت ادا کی جاسکتی ہے۔ (۳)

لیکن حنابلہ کا راجح قول یہ ہے کہ اجناس دیت پانچ ہیں اور ان میں کپڑے داخل نہیں ہیں۔ (۴)

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا قول جدید یہ ہے کہ اصل دیت صرف اونٹ ہیں اور باقی اشیاء اصول میں داخل نہیں ہیں، البتہ اونٹوں کے موجود نہ ہونے یا ثمن اصلی سے زائد قیمت کے ساتھ ملنے کی صورت میں اونٹوں کی قیمت کے اعتبار سے باقی اشیاء سے بھی دیت ادا کی جاسکتی ہے۔ (۵)

---

(۱) دیکھئے، المغني لابن قدامة، كتاب الديات: ۲۸۹/۸، الفقه الإسلامي وأدلته، الباب الثالث: الجنايات وعقوباتها، نوع الدية ومقدارها: ۵۷۰۵/۷، الموسوعة الفقهية: ۵۷/۲۱

(۲) تكملة فتح القدير، كتاب الديات: ۲۰۹/۹، المدونة الكبرى للإمام مالك بن أنس، كتاب الجراحات، باب هل تؤخذ في الدية البقر والغنم والخيل: ۳۱۷/۶، الفقه الإسلامي وأدلته، الجنايات وعقوباتها- القصاص والديات، نوع الدية ومقدارها: ۵۷۰۵/۷

(۳) تكملة فتح القدير، كتاب الديات: ۲۰۹/۹، الفقه الإسلامي وأدلته، نوع الدية ومقدارها: ۵۷۰۶/۷

(۴) المغني لابن قدامة، كتاب الديات: ۲۸۹/۸، الفقه الإسلامي وأدلته، نوع الدية ومقدارها: ۵۷۰۶/۷

(۵) شرح الطيبي: ۷۳/۷، المغني لابن قدامة، كتاب الديات: ۲۸۹/۸، الفقه الإسلامي وأدلته، نوع الدية ومقدارها: ۵۷۰۷/۷

صاحبین اور حنابلہ کے دلائل

۱۔سنن ابوداود اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کی کتاب ''الخراج'' میں حضرت عطاء بن ابی رباح رحمۃ اللہ علیہ سے مرسل روایت نقل کی گئی ہے کہ:

''أن رسول الله صلی الله علیه وسلم قضی في الدیة علی أهل الإبل مأة من الإبل، وعلی أهل البقر مأتي بقرة وعلی أهل الشاة ألفي شاة وعلی أهل الحلل مأتي حلة.''(٦)

یعنی ''حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اونٹ والوں پر سو اونٹ، گائے والوں پر دو سو گائے، بکری والوں پر دو ہزار بکریاں اور کپڑے والوں پر دو سو (جوڑے) کپڑے دیت کا فیصلہ فرمایا۔''

۲۔اسی طرح امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی ''کتاب الآثار'' میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا اثر نقل کیا گیا ہے کہ انہوں نے چھ چیزوں میں دیت بیان فرمائی۔ روایت کے الفاظ ہیں:

''أن عمر بن خطاب قال: علی أهل الورق من الدیة عشرة آلاف درهم، وعلی أهل الذهب ألف دینار، وعلی أهل البقر مأتا بقرة، وعلی أهل الإبل مأة من

---

(٦) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الديات، باب الدية كم هي؟ رقم: ٤٥٤٣، وأبو يوسف في كتاب الخراج، فصل في أهل الدعاوة والتلصص والجنايات وما يجب فيهم من الحدود، ص: ١٦٧

قال العلامة ظفر أحمد العثماني: "وهو ظاهر في التقدير بغير الإبل؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم ساق الغنم والبقر والحلل مساق الإبل، والإبل مقدرة فكذلك غيرها.

فإن قلت: في سنده محمد بن إسحاق، وهو مختلف فيه، ثم هو مدلس وقد عنعن، ثم عطاء عن النبي صلى الله عليه وسلم مرسل. قلنا: الإختلاف غير مضر، التدليس غير جرح عندنا، وعنعنة المدلس مقبولة عندنا، والمرسل يحتج به عندنا، ثم قد رواه أبو تميلة يحيى بن واضح عن محمد بن إسحاق، عن عطاء، عن جابر، أخرجه أبو داود في "سننه"، وأبو تميلة ثقة، وزيادة الثقة مقبولة، فجاء الإتصال واندفع الإرسال." إعلاء السنن، كتاب الجنايات، باب تقدير الديات من غير الإبل: ١٨/١٤٩، ١٥٠.

الإبل، وعلى أهل الغنم ألفا شاة، وعلى أهل الحلل ما تا حُلّة."(٧)

یعنی "حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے کہ چاندی والوں پر دس ہزار درہم، سونے والوں پر ہزار دینار، گائے والوں پر دوسو گائے، اونٹ والوں پر سو اونٹ، بکری والوں پر دو ہزار بکریاں اور کپڑے والوں پر دوسو (جوڑے) کپڑے ہیں۔"

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے دلائل

۱۔حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"ألا إن دية الخطأ شبه العمد ما كان بالسوط والعصا مأة من الإبل، منها أربعون في بطونها أولادها." (٨)

یعنی "سن لو کہ قتل خطا یعنی شبہ عمد...... جو کوڑے اور لاٹھی کے ساتھ ہوتا ہے...... کی دیت سو اونٹ ہیں، ان میں چالیس ایسی اونٹنیاں ہیں جن کے پیٹ میں بچے ہوں۔"

۲۔ایک استدلال حدیث باب سے ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں دیت کی قیمت آٹھ سو دینار یا آٹھ ہزار درہم تھی، حضرت عمر رضی اللہ عنہ خلیفہ بنے تو آپ نے اونٹوں کے مہنگا ہونے کی وجہ سے دیگر اجناس دیت میں بھی اضافہ کر دیا۔اس سے معلوم ہوتا ہے کہ دیت میں اصل اونٹ ہیں اور دیگر اشیاء دیت کے اصول نہیں بلکہ ان سے دیت ادا کرنے کے لئے اونٹوں کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا۔اونٹوں کی قیمت میں کمی

(٧) كتاب الآثار للإمام محمد بن حسن الشيباني، كتاب القصاص والحدود، باب الديات وما يجب على أهل الورق والمواشي، ص: ١٣٣، كتاب الآثار لأبي يوسف، باب الديات، ص: ٢٢١، رقم: ٩٨٠، دار الكتب العلمية، بيروت

(٨) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الديات، باب في دية الخطأ شبه العمد، رقم: ٤٥٤٧، والنسائي في سننه، كتاب القسامة والقود والديات، باب كم دية شبه العمد؟ رقم: ٤٧٩٥، وابن ماجه في سننه، أبواب الديات، باب دية شبه العمد مغلظة، رقم: ٢٦٢٧، والدارمي في سننه، كتاب الديات، باب الدية في شبه العمد: ٢٥٩/٢، رقم: ٢٣٨٣، والدار قطني في سننه، كتاب الحدود والديات وغيره: ١٠٥/٣، وأحمد في مسنده: ١١/٢

بیشی سے دیگر اجناس دیت میں بھی کمی بیشی ہوتی رہے گی۔(۹)

۳- اس باب میں حضرت عمرو بن شعیب سے ایک اور روایت بھی نقل کی گئی ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہما نے فرمایا:

"كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقوّم دية الخطأ على أهل القرى أربعمأة دينار أو عدلها من الورق، ويقوّمها على أثمان الإبل، فإذا غلت رفع في قيمتها، وإذا هاجت رُخص نقص من قيمتها، وبلغت على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ما بين أربعمأة دينار إلى ثمانمأة دينار، وعدلها من الورق ثمانية آلاف درهم. قال: وقضى رسول الله صلى الله عليه وسلم على أهل البقر مائتي بقرة وعلى أهل الشاء ألفي شاة......" (۱۰)

یعنی "حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم قتل خطا کی دیت کی قیمت بستی والوں پر چار سو دینار یا اس کے برابر چاندی مقرر فرماتے تھے اور آپ اس کو اونٹوں کی قیمت کے اعتبار سے مقرر فرماتے۔ جب اونٹ مہنگے ہوتے تو آپ دیت کی قیمت میں اضافہ فرماتے اور جب سستے ہو جاتے تو دیت کی قیمت میں کمی فرماتے۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں (دیت) چار سو سے آٹھ سو دینار اور اس کے برابر چاندی آٹھ ہزار درہم تک پہنچ گئی تھی۔ راوی کا بیان ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے گائے والوں پر دو سو گائے اور بکری والوں پر دو ہزار بکریوں کا فیصلہ فرمایا......"

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ دیت میں اصل اونٹ ہیں اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے دیگر اشیاء میں اونٹ کی قیمت کے اعتبار سے دیت مقرر کی ہے، اگر دیگر اجناس بذات خود دیت کے اصول ہوتے تو ان کی دیت اونٹوں کی قیمت کے اعتبار سے مقرر نہ کی جاتی اور نہ اونٹوں کی مہنگائی کا دیت کی کمی بیشی میں کوئی دخل ہوتا،

(۹) دیکھئے، شرح السنة للبغوي، كتاب القصاص، باب الدية: ٥/٤٠٠، إعلاء السنن، كتاب الجنايات، باب تقدير الديات من غير الإبل: ١٨/١٥٠

(۱۰) تخریج کے لئے دیکھئے، رقم الحدیث: ۳۵۰۰

حالانکہ اس روایت میں ہے کہ اونٹوں کے مہنگا ہونے سے پہلے ان کی قیمت کے اعتبار سے دیت آٹھ سو دینار یا آٹھ ہزار درہم تھی اور بعد میں زیادہ کی گئی۔(۱۱)

۴۔حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے قتل خطا اور عمد کی دیت میں فرق کیا ہے۔عمد میں دیت مغلظہ اور خطا میں مخففہ کو واجب قرار دیا ہے اور ان دونوں کا تعلق اونٹوں سے ہے،لہٰذا معلوم ہوتا ہے کہ دیت میں اصل اونٹ ہیں۔(۱۲)

امام ابو حنیفہ اور امام مالک رحمہما اللہ کے دلائل

۱۔اسی باب میں حضرت عمرو بن حزم رضی اللہ عنہ سے حدیث نقل کی گئی ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں خط میں دیت کے دیگر احکام کے ساتھ یہ بھی لکھا تھا کہ:

"وفي النفس مأة من الإبل، وعلى أهل الذهب ألف دينار."(١٣)

یعنی"جان کی دیت سو اونٹ ہیں اور سونے والوں پر ہزار دینار ہیں۔"

۲۔امام بیہقی رحمۃ اللہ علیہ نے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے حوالے سے امام محمد رحمۃ اللہ علیہ سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا یہ اثر نقل کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا:

"بلغنا عن عمر بن خطاب رضي الله عنه أنه فرض على أهل الذهب ألف دينار في الدية وعلى أهل الورق عشرة آلاف درهم." (١٤)

یعنی"ہمیں حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ سے یہ بات پہنچی ہے کہ انہوں نے سونے والوں پر ہزار دینار اور چاندی والوں پر دس ہزار درہم دیت مقرر کی۔"

۳۔مقدار مقرر کرنا اس چیز کے ساتھ صحیح ہو سکتا ہے جس کی مالیت معلوم ہو، جب کہ سونے اور چاندی

---

(١١) دیکھئے،شرح السنة للبغوي، كتاب القصاص، باب الدية: ٥/٤٠٠، إعلاء السنن، كتاب الجنايات، باب تقدير الديات من غير الإبل: ١٨/١٥٠

(١٢) دیکھئے،المغني لابن قدامة، كتاب الديات: ٨/٢٩٠، رقم المسئلة: ٦٧٧٧

(١٣) تخریج کے لئے دیکھئے،رقم الحديث: ٣٤٩٢

(١٤) أخرجه البيهقي في سننه، كتاب الديات، باب تقدير الإبل باثني عشر ألف درهم أو بألف دينار: ٨/١٤٠، رقم: ١٦١٨٦

کے علاوہ باقی اشیاء کی مالیت مجہول ہوتی ہے، یہی وجہ ہے کہ ان کے ساتھ ضمان مقرر نہیں کیا جاتا۔ اونٹوں کی مالیت بھی اگر چہ مجہول ہے لیکن ان کی مقدار آثار مشہورہ میں نقل کی گئی ہے، جب کہ دیگر چیزوں یعنی بکریوں، گائے اور کپڑوں میں اس طرح کے معروف آثار وارد نہیں ہوئے۔(۱۵)

فریق اول کے دلائل کا جواب

ان حضرات کا استدلال ان روایات سے تھا جن میں گائے، بکری اور کپڑوں سے بھی دیت کی مقدار بیان کی گئی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ درحقیقت اصول دیت اونٹ، دراہم اور دنانیر ہیں۔ ان کے علاوہ دیگر اشیاء سے دیت کا فیصلہ اصول دیت کی حیثیت سے نہیں بلکہ صلح کی حیثیت سے تھا۔

یہ تاویل ہمیں اس لئے اختیار کرنی پڑتی ہے کہ مقدار بیان کرنے کے لئے چیز کی مالیت کا معلوم ہونا ضروری ہے جب کہ گائے، بکریاں اور کپڑے ان تینوں چیزوں کی مالیت مجہول ہے اور ان کی قیمت کا ضبط ممکن نہیں۔ لہٰذا دیت کے اصول کی حیثیت سے ان سے مقدار مقرر نہیں کی جاسکتی۔(۱۶)

فریق ثانی کے دلائل کا جواب

۱- امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی پہلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ اس میں شبہ عمد کی دیت سو اونٹ بیان کی گئی ہے اور ایک جنس کے اثبات سے دیگر اشیاء کی نفی لازم نہیں آتی، خاص کر جب کہ دیگر اجناس کا ذکر دوسری روایات میں بھی موجود ہے۔(۱۷)

۲- امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا ایک اور استدلال حدیث باب سے تھا۔ دیگر روایتوں کے مقابلے میں اس میں یہ احتمال موجود ہے کہ راوی کو اجناس دیت کا پورا علم نہ ہوا ہو کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اونٹوں کے علاوہ دیت کی دیگر مقداریں بھی بیان فرمائی ہیں۔(۱۸)

اس کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ راوی نے خود کہا ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ذمی کی

---

(۱۵) دیکھئے، الهداية، كتاب الديات: ٥٧٩/٤، نصب الراية، كتاب الديات: ٣٦٣/٤

(۱٦) دیکھئے، الهداية، كتاب الديات: ٥٧٩/٤، تبيين الحقائق، كتاب الديات: ٣٦٩/٧

(۱٧) دیکھئے، المغني لابن قدامة، كتاب الديات: ٢٩١/٨

(۱٨) إعلاء السنن، كتاب الجنايات، باب تقدير الديات من غير الإبل: ١٥٠/١٨

آدھی دیت مقرر کی تھی اور پھر آخر میں یہ بھی کہا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے دیت کی دیگر مقداروں میں اضافہ کیا لیکن ذمی کی دیت کو اسی طرح چھوڑ دیا اور اس میں اضافہ نہیں کیا، اس طرح ذمی کی دیت نصف سے بھی کم ہو جاتی ہے، کیوں کہ اس روایت کے مطابق حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مسلمان کی دیت بارہ ہزار درہم مقرر کی، جب کہ ذمی کی دیت میں اضافہ نہیں کیا اور وہ چار ہزار درہم ہی رہی، جیسا کہ پہلے تھی، اس طرح ذمی کی دیت مسلمان کی دیت کے نصف سے کم ہو جاتی ہے، بلکہ مسلمان کی دیت کا ثلث بن جاتی ہے، اور یہ کیسے ممکن ہو سکتا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ ذمی کی دیت کو نصف سے کم کر کے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کو تبدیل کر دیں۔ (۱۹)

نیز اس روایت کی ابتداء سے معلوم ہوتا ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں ایک دینار دس درہم کے برابر تھا، کیوں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں دیت آٹھ سو دینار یا آٹھ ہزار درہم تھی۔ یہ اس وقت ہو سکتا ہے جب ایک دینار دس دراہم کے مقابلے میں ہو، جب کہ اسی روایت میں آگے دیت کی مقدار ہزار دینار اور بارہ ہزار درہم بیان کی گئی ہے، حالاں کہ ہزار دینار کے مقابلے میں دس ہزار درہم آتے ہیں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس روایت کی بنا تحقیق پر نہیں ہے۔

باقی راویوں کی ثقاہت سے اس لئے دھوکا نہیں کھانا چاہیے کہ ثقہ راوی کذب سے تو محفوظ ہوتے ہیں لیکن خطا، وہم اور عدم حفظ سے محفوظ نہیں ہوتے، لہٰذا راویوں کے ثقہ ہونے کے باوجود اس روایت کو حجت قرار نہیں دیا جا سکتا۔ (۲۰)

۳- نیز عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کے طریق سے مروی روایات میں اضطراب ہے، جیسا کہ ماقبل سے ظاہر ہے کہ حدیث باب میں ہے:

"كانت قيمة الدية على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ثمان مأة دينار، أو ثمانية آلاف درهم"

یعنی "حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں دیت کی قیمت آٹھ سو دینار یا آٹھ ہزار درہم تھی۔"

(۱۹) إعلاء السنن، كتاب الجنايات، باب تقدير الديات من غير الإبل: ۱۸/ ۱۵۰

(۲۰) إعلاء السنن، كتاب الجنايات، باب تقدير الديات من غير الإبل: ۱۸/ ۱۵۰

ایک دوسری روایت کے الفاظ ہیں:

"وبلغت على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم مابين أربعمأة دينارٍ إلى ثمانمأة دينار، أو عدلها من الورق ثمانية آلاف درهم."(۲۱)

یعنی "حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں دیت چار سو سے آٹھ سو دینار اور اس کے برابر آٹھ ہزار درہم چاندی تک پہنچ گئی تھی۔"

پہلی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں دیت آٹھ ہزار دینار تھی، جبکہ دوسری روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ چار سو سے آٹھ سو دینار کے درمیان تھی، لہٰذا ان واضح تضادات کی وجہ سے ان روایات سے استدلال ممکن نہیں۔(۲۲)

امام ابوحنیفہ اور صاحبین رحمہم اللہ کے قول میں تطبیق کی ایک صورت

امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب الخراج میں اجناس دیت کو بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ:

"الدية مأة من الإبل، أو ألف دينار، أو عشرة آلاف درهم، أو ألفا شاة، أو مأتا حلة، أو مأتا بقرة، ....وهذا قول من أدركت من علمائنا بالعراق." (۲۳)

یعنی "دیت سو اونٹ، ہزار دینار، دس ہزار درہم، دو ہزار بکریاں، دو سو جوڑے یا دو سو گائے ہے اور یہی عراق کے ہمارے ان علماء کا قول ہے جنہیں میں نے پایا ہے۔"

ان علمائے عراق میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ بھی داخل ہیں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا اس مسئلے میں اختلاف نہیں ہے اور ان کا قول بھی صاحبین کے قول کی طرح ہے کہ ان کے ہاں بھی گائے، بکریاں اور کپڑے اصول دیت میں داخل ہیں۔(۲۴)

---

(۲۱) تخریج کے لئے دیکھئے، رقم الحدیث: ۳۵۰۰

(۲۲) دیکھئے، إعلاء السنن، كتاب الجنايات، باب تقدير الديات من غير الإبل: ۱۸/۱۵۷، ۱۵۸

(۲۳) الخراج لأبي يوسف، فصل في أهل الدعاوة والتلصص والجنايات وما يجب فيهم من الحدود، ص: ۱۵۵

(۲۴) إعلاء السنن، كتاب الجنايات، باب تقدير الديات من غير الإبل: ۱۸/۱۵۳

لیکن امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے "کتاب الآثار" میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا اثر نقل کرنے کے بعد فرمایا ہے کہ:

"بهذا كله نأخذ، وكان أبو حنيفة يأخذ من ذلك بالإبل والدراهم والدنانير." (۲۵)

یعنی "یہ سب ہم اختیار کرتے ہیں اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ ان میں سے اونٹ، دراہم اور دنانیر اختیار فرماتے تھے۔"

اس میں تصریح ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں اجناس دیت صرف تین ہیں۔ گائے، بکریاں اور کپڑے اس میں داخل نہیں ہیں۔ اس لئے بعض فقہاء نے کہا ہے کہ اس سلسلے میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے دو روایتیں نقل کی گئی ہیں، ایک روایت میں انہوں نے مذکورہ چھ اشیاء اور دوسری روایت میں صرف اونٹ، دراہم اور دنانیر کو اختیار کیا ہے۔ بعض دوسرے فقہاء نے کہا ہے کہ امام صاحب سے روایات کا اختلاف منقول نہیں ہے اور ان کا قول صرف تین اجناس دیت کا ہے۔ گائے، بکریاں اور کپڑے ان کے ہاں اصول دیت میں داخل نہیں ہیں۔ (۲۶)

مولانا ظفر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ کی رائے

مولانا ظفر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جو حضرات یہ کہتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اصول دیت صرف تین ہیں، معلوم نہیں یہ حضرات امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے اس قول کا کیا جواب دیں گے جو انہوں نے امام صاحبؒ کا اختلاف ذکر کئے بغیر فرمایا ہے کہ عراق کے جن حنفی علماء کو میں نے پایا ہے وہ چھ اجناس دیت کے قائل تھے۔

مولانا فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک حق بات یہی ہے کہ اس مسئلے میں امام صاحب کا اختلاف نہیں اور ان کا قول بھی صاحبین کے قول کی طرح ہے۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے قول کا مطلب یہ ہے کہ باعتبار اولویت کے آپ نے ان تین اقسام کو اختیار فرمایا ہے۔ ان کے اولیٰ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اونٹوں کے دیت

(۲۵) كتاب الآثار، كتاب الحدود والقصاص، باب الديات وما يجب على أهل الورق والمواشي، ص: ۱۱۳

(۲٦) إعلاء السنن، كتاب الجنايات، باب تقدير الديات من غير الإبل: ۱۸/۱۵۳

میں اصل ہونے پر اتفاق ہے اور ان کے علاوہ دیگر چیزوں میں تقویم کا احتمال ہے کہ اونٹوں کی قیمت کے اعتبار سے ان میں دیت مقرر کی گئی ہو۔ ظاہر ہے کہ جس کا اصل ہونا یقینی ہے دوسروں کے مقابلے میں اسے اختیار کرنا اولیٰ ہوگا۔ (۲۷)

نیز دراہم اور دنانیر کی مالیت معلوم ہے اور ان میں نزاع کا احتمال نہیں، جب کہ گائے، بکریوں اور کپڑوں کی قیمت مجہول ہے اور ان میں نزاع کا احتمال موجود ہے۔ چناں چہ جن چیزوں میں نزاع کا احتمال نہیں وہ ان چیزوں کے مقابلے میں اولیٰ ہیں جن میں نزاع کا احتمال پایا جاتا ہے۔ اس طرح ان تین اجناس سے دیت ادا کرنے کی اولیت معلوم ہوتی ہے۔

لہٰذا امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے قول کا یہ مطلب نہیں ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ گائے، بکریوں اور کپڑوں کے بالکل اصول دیت ہونے کے قائل ہی نہیں تھے، کیوں کہ یہ مقداریں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے ثابت ہیں تو امام صاحب ان کا انکار کیسے کر سکتے ہیں؟ (۲۸)

بعض اعتراضات کا جواب

تطبیق کی مذکورہ بالا صورت اور صاحبین کی عبارات کی مذکورہ توجیہ پر بعض اعتراضات کیے گئے ہیں۔ ذیل میں ان اعتراضات اور ان کے جوابات کو ذکر کیا جاتا ہے۔

۱- ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ گائے، بکریوں اور کپڑوں کے افراد میں زیادہ اختلاف ہوتا ہے اور ان تینوں کی مالیت مجہول ہے جب کہ مجہول چیز کے ذریعے مقدار مقرر کرنا درست نہیں، لہٰذا ان اجناس کے ذریعے بھی دیت کی مقدار مقرر کرنا درست نہ ہوگا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ جب جہالت کے باوجود اونٹوں سے دیت کی مقدار مقرر کرنا صحیح ہے تو پھر گائے، بکریوں اور کپڑوں سے بھی دیت کی مقدار مقرر کرنا صحیح ہونا چاہیے اور اونٹوں کی دیت کی طرح ان پر بھی اشکال نہیں ہونا چاہیے۔

۲- اس جواب پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ اونٹوں اور دیگر اجناس میں یہ فرق ہے کہ اونٹوں سے دیت کی

(۲۷) إعلاء السنن، كتاب الجنايات، باب تقدير الديات من غير الإبل: ۱۸/۱۵۳، ۱۵٤

(۲۸) إعلاء السنن، كتاب الجنايات، باب تقدير الديات من غير الإبل: ۱۸/۱۵٤

مقدار معروف ومشہور ہے، جب کہ گائے وغیرہ سے دیت کی مقدار معروف نہیں، لہٰذا اونٹوں پر دیگر اجناس کو قیاس نہیں کیا جاسکتا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مجہول سے مقدار کے صحیح ہونے میں شہرت کا دخل نہیں ہوتا، بلکہ اس میں خبر کی صحت مؤثر ہوتی ہے۔ جب امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے دراہم اور دنانیر کے سلسلے میں اس خبر کی صحت کو تسلیم کرلیا ہے تو گائے، بکریوں اور کپڑوں کے سلسلے میں اس روایت کی صحت کا اعتبار کیسے نہیں کریں گے؟ (۲۹)

۳- ایک اور اعتراض یہ ہوتا ہے کہ مبسوط کی کتاب الدیات میں امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے تصریح فرمائی ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے اونٹ، دراہم اور دنانیر صرف ان تین اشیاء میں دیت کو اختیار فرمایا ہے اور ان کے علاوہ باقی اشیاء میں امام صاحب کے ہاں دیت ثابت نہیں ہے۔ (۳۰)

یہ تصریح مذکورہ بالا تطبیق اور تفصیل کے خلاف ہے کہ امام صاحب کے ہاں دیت مذکورہ بالا چھ اجناس سے ادا کی جاسکتی ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مبسوط کی یہ عبارت بھی اولویت پر محمول ہے کہ امام صاحب کے ہاں علی وجہ الاولویت ان تین اشیاء سے دیت ثابت ہے۔ اس میں دیت کا مطلقاً اثبات اور نفی نہیں ہے۔ (۳۱)

اس تاویل کی صحت امام محمد کی "کتاب المعاقل" کی اس عبارت سے بھی معلوم ہوتی ہے کہ:

"أنه لو صالح أحد على أكثر من مأتي بقرة أو حُلَّة لايصح." (۳۲) یعنی "اگر کسی نے دوسو گائے یا جوڑوں سے زیادہ پر صلح کی تو صحیح نہیں ہوگی۔"

اس میں انہوں نے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا اختلاف ذکر نہیں فرمایا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحب کے ہاں اونٹوں کی طرح گائے اور کپڑوں میں بھی دیت کی مقدار متعین ہے۔ (۳۳)

---

(۲۹) إعلاء السنن، کتاب الجنایات، باب تقدیر الدیات من غیر الإبل: ۱۸/۱۵٤

(۳۰) "إنما أخذ أبو حنيفة من هذا بالإبل والذهب والفضة، وأما ما سوى ذٰلك فلا." کتاب الأصل المعروف بالمبسوط، کتاب الدیات: ٤/٤٥٢، ط- إدارة القرآن والعلوم الاسلامیة، کراتشي، باکستان

(۳۱) إعلاء السنن، کتاب الجنایات، باب تقدیر الدیات من غیر الإبل: ۱۸/۱۵٤

(۳۲) إعلاء السنن، کتاب الجنایات، باب تقدیر الدیات من غیر الإبل: ۱۸/۱۵٤

(۳۳) إعلاء السنن، کتاب الجنایات، باب تقدیر الدیات من غیر الإبل: ۱۸/۱۵٤

"کتاب المعاقل" کی عبارت کی تشریح

"کتاب المعاقل" کی مذکورہ بالا روایت میں مشائخ کا اختلاف ہے۔ بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ یہ اتفاقی صورت ہے اور امام صاحب کے ہاں بھی دو سو گائے یا دو سو جوڑے کپڑوں سے زیادہ پر صلح کرنا جائز نہیں اور گائے اور کپڑوں میں دیت کی یہ مقدار متعین ہے۔ اس سلسلے میں انہوں نے اس عبارت میں اختلاف کے ذکر نہ ہونے سے استدلال کیا ہے۔

بعض دوسرے حضرات نے کہا ہے کہ یہ صرف صاحبین کا قول ہے اور امام صاحب کا قول تین اجناس دیت کا ہے اور ان کا یہی قول صحیح ہے۔ انہوں نے اتفاق کے قول کو غلطی قرار دیا ہے۔ (۳۴) اس سلسلے میں انہوں نے "مبسوط" کی "کتاب الدیات" کی عبارت سے استدلال کیا ہے کہ:

"إنما أخذ أبو حنيفة من هذا الإبل والذهب والفضة، وأما ما سوى ذلك فلا." (۳۵)

یعنی "امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے ان میں سے اونٹ، سونے اور چاندی کو اختیار کیا ہے اور ان کے علاوہ کو نہیں لیا۔"

اس دوسرے فریق کی طرف سے بعض حضرات نے یہ جواب دیا ہے کہ اتفاق کا قول "کتاب الدیات" کی روایت کی صحت کو تسلیم نہ کرنے پر مبنی ہے، لیکن یہ بات محل نظر ہے، کیوں کہ اتفاق کے قول میں نہ اس کی تصریح ہے اور نہ وہ "کتاب الدیات" کی روایت کی عدم صحت کو مستلزم ہے، کیوں کہ ممکن ہے کہ اتفاق کا قول اس روایت کی اس تاویل پر مبنی ہو جو ماقبل میں گزر چکی ہے کہ امام صاحب کے ہاں ان تین اجناس سے دیت ادا کرنا اولیٰ ہے، باقی روایت کے ثبوت کے بعد اس کی صحت کو تسلیم نہ کرنا بہر حال قرین قیاس نہیں اور نہ یہ بات درست ہو سکتی ہے۔ (۳۶)

---

(۳٤) إعلاء السنن، كتاب الجنايات، باب تقدير الديات من غير الإبل: ۱۸/۱٥٤

(۳٥) كتاب الأصل المعروف بالمبسوط، كتاب الديات: ٤/٤٥٢، ط- إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، كراتشي، باكستان

(۳٦) إعلاء السنن، كتاب الجنايات، باب تقدير الديات من غير الإبل: ۱۸/۱٥٤

مولانا ظفر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک حق یہی ہے کہ اس مسئلے میں صاحبین اور امام صاحب کا اختلاف نہیں ہے اور "کتاب الآثار" اور "کتاب الدیات" کی عبارات میں تاویل کی جائے گی کہ تین اجناس دیت کا قول اولویت پر مبنی ہے۔(۳۷)

وَعَلَى أَهْلِ الْوَرِقِ اثْنَيْ عَشَرَ أَلْفاً- چاندی سے دیت کی مقدار

جمہور فقہاء کے ہاں چاندی سے دیت کی مقدار بارہ ہزار درہم جب کہ احناف کے ہاں دس ہزار درہم ہے۔سفیان ثوری رحمۃ اللہ علیہ کا بھی یہی مذہب ہے اور ابن شبرمہ رحمۃ اللہ علیہ سے بھی یہی قول نقل کیا گیا ہے۔(۳۸)

جمہور کے دلائل

۱-جمہور کی ایک دلیل حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کی مرفوع روایت ہے۔جامع ترمذی میں اس کے الفاظ ہیں:

"عن ابن عباس: أن رجلاً من بني عدي قتل، فجعل النبي صلى الله عليه وسلم ديته اثنا عشر ألفاً."(۳۹)

یعنی"حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ بنی عدی کا ایک آدمی قتل کیا گیا تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی دیت بارہ ہزار درہم مقرر کی۔"

۲-حدیث باب عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ سے مروی ہے اور اس میں ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ

(۳۷) إعلاء السنن، كتاب الجنايات، باب تقدير الديات من غير الإبل: ۱۵٤/۱۸

(۳۸) دیکھئے،شرح السنة للبغوي، كتاب القصاص، باب الدية: ٥/٤٠١، المغني لابن قدامة، كتاب الديات: ۲۹۱/۸، مرقاة المفاتيح: ۵۸/۷، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، باب في الدماء: ۲۲٥/٦

(۳۹) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الديات، باب الدية كم هي؟، رقم: ٤٥٤٦، والترمذي في جامعه، باب ماجاء في الدية كم هي من الدراهم؟، رقم: ۱۳۸۸، والنسائي في سننه، كتاب القسامة والقود والديات، ذكر الدية من الورق، رقم: ٤٨٠٧، ٤٨٠٨، وابن ماجه في سننه، أبواب الديات، باب دية الخطأ، رقم: ۲٦۲۹، ۲٦۳۲، والدارمي في سننه، كتاب الديات، باب كم الدية من الورق والذهب: ۲۵۲/۲

نے چاندی سے دیت کی مقدار بارہ ہزار درہم مقرر کی۔ اس کے الفاظ ہیں:

"ففرضها عمر على أهل الذهب الف دينار، وعلى أهل الورق اثنا عشر درهماً."

یعنی: "حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے سونے والوں پر ہزار دینار اور چاندی والوں پر ہزار درہم دیت مقرر فرمائی۔"

۳- اس طرح کا قول حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے عمرو بن شعیب نے بھی نقل کیا ہے اور "سنن بیہقی" میں اس کے الفاظ ہیں:

"أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: إني لخائف أن يأتي من بعدي من يهلك دية المرء المسلم، فلأقولن فيها قولاً: على أهل الابل ماة بعير، وعلى أهل الذهب الف دينار، وعلى أهل الورق اثنا عشرة درهماً."(٤٠)

یعنی: "حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے کہ مجھے اس بات کا اندیشہ ہے کہ میرے بعد ایسے لوگ آئیں جو مسلمان آدمی کی دیت کو ضائع کر دیں، لہٰذا میں اس کے متعلق ضرور یہ بات کہتا ہوں کہ اونٹ والوں پر سو اونٹ، سونے والوں پر ہزار دینار اور چاندی والوں پر بارہ ہزار درہم ہیں۔"

۴- "سنن بیہقی" میں ابن شہاب اور ابن ابی رباح رحمہما اللہ سے بھی یہی اثر ان الفاظ میں نقل کیا گیا ہے کہ:

"انّ عمر بن الخطاب رضي الله عنه قوّم الدية الف دينار أو اثني عشر ألف درهم."(٤١)

(٤٠) أخرجه البيهقي في سننه، كتاب الديات، باب تقدير البدل باثني عشر ألف درهم أو بألف دينار ......: ١٣٩/٨، رقم: ١٦١٨٤

(٤١) أخرجه البيهقي في سننه، كتاب الديات، باب تقدير البدل باثني عشر ألف درهم أو بألف دينار ......: ١٤٠/٨، رقم: ١٦١٨٥

یعنی ''حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے دیت ہزار دینار یا بارہ ہزار درہم مقرر فرمائی۔''

۵- حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے نقل کیا گیا ہے کہ انہوں نے بھی ایک واقعے میں بارہ ہزار درہم کا فیصلہ فرمایا۔ چناں چہ شریک بن عبداللہ، ابن اسحاق سے نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"عانق رجل منّا رجلاً من العدوّ فضربه، فاصاب رجلا منّا، فسلت وجهه حتى وقع ذلك حاجبيه وأنفه ولحيته وصدره، فقضى فيه عثمان بن عفان رضي الله عنه اثني عشر ألفاً، وكانت الدراهم يومئذ وزن ستة." (٤٢)

یعنی ''ہمارے ایک آدمی کی دشمن کے ایک آدمی کے ساتھ لڑائی ہوئی اور ہمارے آدمی نے دشمن کے آدمی کو مارا تو وہ (ضرب) ہمارے ہی ایک آدمی کو جا کر لگی اور اس کے چہرے کو کاٹا یہاں تک کہ یہ اس کے ابرو، ناک، داڑھی اور سینے پر جا کر لگی تو حضرت عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ نے اس میں بارہ ہزار درہم کا فیصلہ فرمایا اور دراہم اس وقت وزن ستہ رائج تھے۔''

احناف کے دلائل

۱- امام شعبی رحمۃ اللہ علیہ نے عبیدہ سلمانی رحمۃ اللہ علیہ سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی موقوف روایت نقل کی ہے کہ انہوں نے فرمایا:

"على أهل الورق من الدية عشرة آلاف درهم، وعلى أهل الذهب ألف دينار."(٤٣)

---

(٤٢) أخرجه البيهقي في سننه، كتاب الديات، باب تقدير البدل باثني عشر ألف درهم أو بألف دينار ...... : ١٤٠/٨، رقم: ١٦١٨٨

(٤٣) "أخبرنا أبو حنيفة، عن الهيثم، عن الشعبي، عن عبيدة السلماني، قال: قضى عمر رضي الله عنه ......" كتاب الآثار، كتاب الحدود والقصاص، باب الديات وما يجب على أهل الورق والمواشي، ص: ١٣٣، وروى وكيع عن ابن أبي يعلىٰ، عن الشعبي، عن عبيدة السلماني، قال: وضع عمر ......". أخرجه ابن أبي =

یعنی ''چاندی والوں پر دیت دس ہزار درہم اور سونے والوں پر ہزار دینار ہے۔''
اس روایت کی سند موصول وصحیح ہے۔(۴۴)

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا یہی اثر بلاغاً نقل کیا ہے اور اس کے الفاظ ہیں:

"بلغنا عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه فرض على أهل الذهب ألف دينار في الدية، وعلى أهل الورق عشرة آلاف درهم."(٤٥)

یعنی ''ہمیں حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے یہ بات پہنچی ہے کہ انہوں نے دیت میں سونے والوں پر ہزار دینار اور چاندی والوں پر دس ہزار درہم مقرر کیے۔''

۲-حماد بن سلمہ نے حمید سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے کہا:

"كتب عمر بن عبد العزيز في الدية عشرة آلاف درهم."(٤٦) یعنی ''حضرت عمر بن عبد العزیز رحمۃ اللہ علیہ نے دیت میں دس ہزار درہم مقرر کیے۔''

۳-ایک اور استدلال ''غرہ'' کی مقدار سے متعلق بعض روایات سے کیا گیا ہے:

مسند بزار میں عبد اللہ بن بریدہ عن ابیہ کے طریق سے روایت نقل کی گئی ہے کہ:

"أنّ امرأة خذفت امرأة، فقضى رسول الله صلى الله عليه وسلم في ولدها بخمسمأة ونهى عن الخذف." (٤٧)

یعنی ''ایک عورت نے دوسری عورت کو کنکری ماری (اور اس کے حمل کا بچہ مر گیا) تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے بچے میں پانچ سو (درہم) کا فیصلہ فرمایا اور کنکری مارنے سے منع فرمایا۔''

= شيبة في مصنفه، كتاب الديات: ٢٩/١٤، رقم الحديث: ٢٧٢٦٣

(٤٤) دیکھئے، إعلاء السنن، كتاب الجنايات، باب تقدير الديات من غير الإبل: ١٥٧/١٨

(٤٥) أخرجه البيهقي في سننه، كتاب الديات، باب تقدير البدل باثني عشر ألف درهم أو بألف دينار ......: ١٤٠/٨، رقم: ١٦١٨٦

(٤٦) المحلّى لابن حزم، كتاب الدماء والقصاص والديات، باب شبه العمد: ٢٨٦/١٠

(٤٧) نصب الراية للزيلعي، كتاب الديات، فصل في الجنين: ٣٨١/٤

سنن ابوداؤد میں حضرت ابراہیم نخعی رحمۃ اللہ علیہ کا اثر نقل کیا گیا ہے کہ انہوں نے فرمایا:

"الغرة خمسمائة، يعني: درهماً"(۴۸) یعنی "غرہ پانچ سو درہم ہے۔"

غرہ دیت کا بیسواں حصہ ہوتا ہے اور مذکورہ حدیث اور اثر میں اس کی مقدار پانچ سو درہم بیان کی گئی ہے۔ جب دیت کا بیسواں حصہ پانچ سو درہم ہوگا تو اس کی کل مقدار دس ہزار درہم ہوگی۔

اس طرح ان روایات سے احناف کے مذہب کی تائید ہوتی ہے۔ نیز مسند بزار کی مذکورہ روایت حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی موقوف روایت کے لئے شاہد بننے کی بھی صلاحیت رکھتی ہے۔(۴۹)

جمہور کے دلائل کا جواب

۱- حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کی روایت کے بارے میں صحیح یہ ہے کہ وہ مرسل ہے۔ عمرو بن دینار کے شاگردوں میں سے سفیان بن عیینہ وغیرہ ثقہ راویوں نے سند میں عکرمہ کے بعد حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کا تذکرہ نہیں کیا۔(۵۰)

۲- امام بیہقی رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت عمر اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہما کے آثار کے بارے میں فرمایا ہے کہ یہ منقطع ہیں۔(۵۱) لہٰذا ان سے استدلال درست نہیں۔

۳- عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کے طریق سے مروی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی روایت اگرچہ موصول ہے لیکن اس میں شدید اضطراب ہے، جیسا کہ اس سے پہلی بحث میں گزر چکا ہے کہ حدیث باب میں ہے:

"كانت قيمة الدية على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ثمان مائة دينار أو ثمانية آلاف درهم."

---

(۴۸) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الديات، باب دية الجنين، رقم: ۴۵۸۰

(۴۹) إعلاء السنن، كتاب الجنايات، باب تقدير الديات من غير الإبل: ۱۵۴/۱۸

(۵۰) تفصیل کے لئے دیکھئے، نصب الراية، كتاب الديات: ۳۶۱/۴، الجوهر النقي على السنن الكبرى للبيهقي، كتاب الديات، باب تقدير البدل باثني عشر ألف درهم أو بألف دينار: ۱۳۸/۸، إعلاء السنن، كتاب الجنايات، باب تقدير الديات من غير الإبل: ۱۵۸/۱۸

(۵۱) "قال الشيخ: الرواية فيه عن عمر رضي الله عنه منقطعة، وكذلك عن عثمان رضي الله عنه". السنن الكبرى للبيهقي، كتاب الديات، باب تقدير البدل باثني عشر ألف درهم أو بألف دينار: ۱۴۱/۸

یعنی ''حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں دیت کی قیمت آٹھ سو دینار یا آٹھ ہزار درہم تھی۔''

ایک اور روایت میں ہے کہ:

"وبلغت على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ما بين أربعمأة دينار إلى ثمانمأة دينار، أو عدلها من الورق ثمانية آلاف درهم."(٥٢)

یعنی ''حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں دیت چار سو سے آٹھ سو دینار اور اس کے برابر آٹھ ہزار درہم چاندی تک پہنچ گئی تھی۔''

پہلی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں دیت آٹھ سو دینار تھی، جبکہ دوسری روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ چار سو سے آٹھ سو دینار کے درمیان تھی، لہٰذا اس واضح تضاد کی بنا پر اس روایت سے استدلال درست نہیں۔(۵۳)

۴- اگر ان روایات کے ثبوت کو تسلیم کرلیا جائے تو روایات میں جستجو کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفاء راشدین رضی اللہ عنہم کے زمانے میں دو قسم کے درہم رائج تھے، ان میں ایک قسم ایک دینار کے بدلے میں دس دراہم اور دوسری قسم ایک دینار کے بدلے میں بارہ دراہم تھے۔

• یہ دراہم وزن میں مختلف ہوا کرتے تھے۔ دس درہم والی پہلی قسم وزن سبعہ جب کہ بارہ درہم والی دوسری قسم وزن ستہ کہلاتی تھی۔ ان میں پہلی قسم کے پانچ دراہم دوسری قسم کے چھ دراہم کے برابر ہوتے تھے۔

وہ لوگ وزن سبعہ والے دراہم سے دس ہزار جب کہ وزن ستہ والے دراہم سے بارہ ہزار درہم ادا کرتے تھے۔ یہ دونوں قسمیں وزن کے اعتبار سے اس طرح برابر ہوجاتی تھیں۔ اس طرح روایات میں تطبیق ہوجاتی ہے اور اشکال باقی نہیں رہتا۔(۵۴)

چناں چہ یہی وجہ ہے کہ جب امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے اہل مدینہ سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا بارہ ہزار درہم والا قول نقل کیا تو فرمایا کہ اہل مدینہ سچ کہتے ہیں اور یہ بارہ ہزار کا مقرر کرنا وزن ستہ کے اعتبار سے تھا۔

(٥٢) تخریج کے لئے دیکھئے، رقم الحديث: ٣٥٠٠

(٥٣) إعلاء السنن، كتاب الجنايات، باب تقدير الديات من غير الإبل: ١٥٨/١٨

(٥٤) إعلاء السنن، كتاب الجنايات، باب تقدير الديات من غير الإبل: ١٥١/١٨

چناں چہ سنن بیہقی میں اس کے الفاظ ہیں:

"وقال أهل المدينة: أنّ عمر بن الخطاب رضي الله عنه فرض الدية على أهل الورق اثني عشر ألف درهم، قال محمد: قد صدق أهل المدينة أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه فرض الدية على أهل الورق اثني عشر ألف درهم، ولكنّه فرضها اثني عشر ألف درهم وزن ستة." (٥٥)

یعنی "اہل مدینہ نے کہا ہے کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے چاندی والوں پر دیت بارہ ہزار درہم مقرر کی۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ اہل مدینہ نے سچ کہا ہے کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے چاندی والوں پر بارہ ہزار درہم دیت مقرر کی تھی، لیکن انہوں نے بارہ ہزار درہم وزن ستہ مقرر کئے۔"

٥- اگر یہ تسلیم کرلیا جائے کہ بارہ ہزار درہم کا فیصلہ وزن سبعہ کے اعتبار سے تھا تب بھی دس ہزار درہم والاقول دووجوہ کی بنا پر اولیٰ ہے۔

١- ایک تو اس لئے کہ وہ اقل ہے اور جب روایات میں کمی وزیادتی کے اعتبار سے اختلاف آجائے تو متعین ہونے کی بنا پر اقل کو اختیار کرنا اولیٰ ہوتا ہے۔

٢- دوسرا اس لئے اولیٰ ہے کہ سونے سے دیت کے ہزار دینار ہونے پر اتفاق ہے اور ایک دینار دس درہم کے برابر ہوتا ہے، اس طرح ہزار دینار کے مقابلے میں چاندی سے دس ہزار درہم ہوں گے۔ چناں چہ شرعاً زکوۃ میں بھی اس کا اعتبار کیا گیا ہے کہ بالاتفاق سونے کا نصاب بیس دینار اور چاندی کا دوسو درہم ہے۔(٥٦)

یہی وجہ ہے کہ ابن حزم ظاہری رحمۃ اللہ علیہ نے مالکی فقہاء پر اعتراض کرتے ہوئے کہا ہے کہ:

"وأما المالكيون فقد تناقضوا؛ إذ قدروا دينار الدية، ودينار القطع في السرقة، ودينار الصداق برأيهم باثني عشر درهماً، وقدروا دينار الزكوٰة بعشرة دراهم، وهذا تلاعب لا خفاء به." (٥٧)

(٥٥) السنن الكبرى للبيهقي، كتاب الديات، باب تقدير البدل باثني عشر ألف درهم أو ألف دينار ......: ١٤٠/٨

(٥٦) دیکھئے، إعلاء السنن، كتاب الجنايات، باب تقدير الديات من غير الإبل: ١٥٧/١٨

(٥٧) المحلى لابن حزم، كتاب الدماء والقصاص والديات: ٢٩٥/١٠

یعنی "مالکی علماء نے تناقض کو اختیار کیا ہے کہ انہوں نے دیت کے دینار، چوری میں ہاتھ کاٹنے کے دینار اور مہر کے دینار کو اپنی رائے سے بارہ دراہم سے مقرر کیا ہے اور زکوۃ کے دینار کو دس دراہم کے مقابلے میں مقرر کیا ہے، یہ ایک ایسا تلاعب ہے کہ اس میں کسی قسم کا خفاء نہیں ہے۔"

وَعَلَى أَهْلِ الْحُلَلِ مِئَتَيْ حُلَّةٍ

"حُلَل" حاء کے ضمہ اور لام کے فتحہ کے ساتھ "حُلَّة" کی جمع ہے۔ "حُلَّة" ازار (تہبند) اور رداء (جسم کے بالائی حصے کو ڈھانپنے والا کپڑا) دو کپڑوں پر مشتمل ہوتا ہے، چاہے وہ کپڑے جس نوع سے بھی ہوں۔

ایک قول یہ ہے کہ "حُلَل" دھاری دار یمنی چادروں کو کہا جاتا ہے اور "حُلَّة" کا اطلاق کم از کم دو کپڑوں پر ہوتا ہے۔ (۵۸)

تَرَكَ دِيَةَ أَهْلِ الذِّمَّةِ لَمْ يَرْفَعْهَا فِيْمَا رَفَعَ

علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں مسلمانوں کی دیت آٹھ ہزار درہم اور اہل کتاب کی دیت چار ہزار درہم تھی۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اہل اسلام کی دیت بڑھا کر بارہ ہزار درہم مقرر کی جب کہ اہل ذمہ کی دیت کو اسی طرح برقرار رکھا تو اس طرح ذمی کی دیت مسلمان کی دیت کا ثلث رہ گئی۔ ذمی کی ثلث دیت کا قول کرنے والوں نے شاید اسی روایت کو پیش نظر رکھا ہے۔ (۵۹)

لیکن جیسا کہ ماقبل میں گزر چکا ہے کہ احناف کے ہاں ذمی کی دیت پوری اور مسلمان کی دیت کے برابر ہے۔ حدیث باب کا جواب بھی ماقبل میں گزر چکا ہے کہ اس کی بنا تحقیق پر نہیں اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ جیسے جلیل القدر صحابی سے یہ ممکن نہیں ہے کہ وہ ذمی کی دیت کے بارے میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی مقرر کردہ مقدار کو کم کر دیں۔

(۵۸) دیکھئے، مرقاة المفاتیح: ۵۷/۷، ۵۸، لمعات التنقیح: ۳۱۵/۶، شرح مصابیح السنة لابن الملك الرومي: ۱۵۰/۴

(۵۹) شرح الطیبي: ۷۷/۷، ۷۸

۳۴۹۹ - (۱۴) وَعَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمَا عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَنَّهُ جَعَلَ الدِّيَةَ اثْنَيْ عَشَرَ أَلْفاً. رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ وَأَبُو دَاوُدَ وَالنَّسَائِيُّ وَالدَّارِمِيُّ.

ترجمہ: ''حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کیا ہے کہ آپ نے دیت بارہ ہزار (درہم) مقرر کی۔''

جمہور فقہاء کے ہاں چاندی سے دیت کی مقدار بارہ ہزار درہم اور احناف کے ہاں دس ہزار درہم ہے۔ یہ روایت جمہور فقہاء کا مستدل ہے۔ اس کا جواب سابقہ حدیث کے تحت چاندی سے دیت کی مقدار کی بحث میں گزر چکا ہے۔

۳۵۰۰ - (۱۵) وَعَنْ عَمْرِو بْنِ شُعَيْبٍ عَنْ أَبِيْهِ عَنْ جَدِّهِ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ، قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُقَوِّمُ دِيَةَ الْخَطَأُ عَلَى أَهْلِ الْقُرَى أَرْبَعَ مِئَةِ دِيْنَارٍ أَوْ عَدْلَهَا مِنَ الْوَرِقِ، وَيُقَوِّمُهَا عَلَى أَثْمَانِ الإِبِلِ، فَإِذَا غَلَتْ رَفَعَ فِيْ قِيْمَتِهَا، وَإِذَا هَاجَتْ رُخْصٌ نَقَصَ مِنْ قِيْمَتِهَا، وَبَلَغَتْ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا بَيْنَ أَرْبَعِ

(٣٤٩٩) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الديات، باب الدية كم هي؟ رقم: ٤٥٤٦، والترمذي في جامعه، أبواب الديات، باب ماجاء في الدية كم هي من الدراهم؟، رقم: ١٣٨٨، والنسائي في سننه، كتاب القسامة والقود والديات، ذكر الدية من الورق، رقم: ٤٨٠٧، ٤٨٠٨، وابن ماجه في سننه، أبواب الديات، باب دية الخطأ، رقم: ٢٦٣٢، والدارمي في سننه، كتاب الديات، باب كم الدية من الورق والذهب؟: ٢٥٢/٢، رقم: ٢٣٦٣

(٣٥٠٠) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الديات، باب ديات الأعضاء، رقم: ٤٥٦٤، والنسائي في سننه، كتاب القسامة والقود والديات، كم دية شبه العمد؟، رقم الحديث: ٤٨٠٥، وابن ماجه في سننه، أبواب الديات، باب دية الخطأ، رقم الحديث: ٢٦٣٠، وأحمد في مسنده: ٢٢٤/٢

مِئَةِ دِيْنَارٍ إِلَى ثَمَانِ مِئَةِ دِيْنَارٍ، وَعَدْلُهَا مِنَ الْوَرِقِ ثَمَانِيَةُ آلافِ دِرْهَمٍ، قَالَ: وَقَضَى رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى أَهْلِ الْبَقَرِ مِائَتَيْ بَقَرَةٍ، وَعَلَى أَهْلِ الشَّاءِ أَلْفَيْ شَاةٍ، وَقَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "إِنَّ الْعَقْلَ مِيْرَاثٌ بَيْنَ وَرَثَةِ الْقَتِيْلِ". وَقَضَى رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّ عَقْلَ الْمَرْأَةِ بَيْنَ عَصَبَتِهَا وَلَا يَرِثُ الْقَاتِلُ شَيْئاً. رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ وَالنَّسَائِيُّ.

ترجمہ: ''عمرو بن شعیب اپنے والد اور وہ اپنے دادا سے روایت نقل کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم قتل خطا کی دیت کی قیمت بستی والوں پر چار ہزار دینار یا اس کے برابر چاندی سے مقرر فرماتے تھے اور اس کی قیمت اونٹوں کی قیمت کے اعتبار سے مقرر فرماتے۔ چناں چہ جب اونٹ مہنگے ہوتے تو آپ دیت کی قیمت میں اضافہ فرما دیتے اور جب وہ سستے ہوتے تو دیت کی قیمت میں کمی فرماتے۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں (قتل خطا کی دیت) چار سو سے آٹھ سو دینار تک اور اس کے برابر چاندی آٹھ ہزار درہم تک پہنچ گئی تھی۔ راوی کا بیان ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے گائے والوں پر دو سو گائے اور بکری والوں پر دو ہزار بکریوں کا فیصلہ فرمایا اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ دیت ورثاء کی میراث ہے۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فیصلہ فرمایا کہ عورت کی دیت اس کے عصبہ کی ہے اور قاتل کسی چیز کا وارث نہیں ہوگا۔''

كَانَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُقَوِّمُ دِيَةَ الْخَطَأِ عَلَى أَهْلِ الْقُرَى......

"یقوّم" ''واؤ'' کی تشدید اور کسرہ کے ساتھ باب تفعیل سے مضارع معروف واحد مذکر غائب کا صیغہ ہے اور قیمت مقرر کرنے کے معنی میں ہے۔

"عدل" عین کے فتحہ اور کسرہ دونوں کے ساتھ پڑھا جاتا ہے اور یہ "مثلها في القيمة من الورق"

کے معنی میں ہے، یعنی چار سو دینار کی قیمت کے برابر چاندی۔

ایک قول یہ ہے کہ "عدل" عین کے فتحہ کے ساتھ "مثل الشيء في القيمة" اور عین کے کسرہ کے ساتھ "مثل الشيء في المنظر" کو کہتے ہیں۔

امام فراء رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ "عدل" فتح کے ساتھ مماثل من غیر جنسہ اور کسرہ کے ساتھ مماثل من جنسہ کو کہتے ہیں۔(۱)

"الورق" راء کے کسرہ کے ساتھ ہے اور اس کو ساکن بھی پڑھا جا سکتا ہے۔ چاندی کو کہتے ہیں۔(۳)

وَإِذَا هَاجَتْ رُخْصٌ

"هاجت" هاج، يهيج باب ضرب يضرب سے واحد مؤنث غائب ماضی معروف کا صیغہ ہے اور یہ درحقیقت جوش میں آنے اور مشتعل ہونے کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اور یہاں "ظهرت" کے معنی میں ہے۔

"رُخْص" راء کے ضمہ اور "خاء" کے سکون کے ساتھ "غلاء" یعنی مہنگائی کی ضد ہے۔ اس کے معنی ہیں ارزاں اور سستا ہونا۔

"رخص" کا مضاف الیہ "القيمة" محذوف ہے اور "هاجت" فعل کو مضاف الیہ یعنی "القيمة" کا اعتبار کرتے ہوئے مؤنث لایا گیا ہے۔ تقدیر عبارت ہو جاتی ہے "وإذا هاجت رخص القيمة."

مطلب یہ ہے کہ جب اونٹوں کی قیمت کا سستا ہونا ظاہر ہو جاتا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم دیت کی قیمت میں کمی فرما دیتے۔(۴)

---

(١) مرقاة المفاتيح: ٥٩/٧

(٢) "(بعدل تمرة) أي بقيمتها، لأنه بالفتح المثل وبالكسر الحِمْل بكسر المهملة، هذا قول الجمهور، وقال الفراء: بالفتح المثل من غير جنسه، وبالكسر من جنسه، وقيل: بالفتح مثله في القيمة وبالكسر في النظر، وأنكر البصريون هذه التفرقة، وقال الكسائي: هما بمعنى كما أن لفظ المثل لا يختلف، وضبط في هذه الرواية للأكثر بالفتح." فتح الباري، كتاب الزكاة، باب الصدقة من كسب طيب: ٣٥٣/٣

(٣) مرقاة المفاتيح: ٥٧/٧

(٤) مرقاة المفاتيح: ٥٩/٧، شرح الطيبي: ٧٨/٧، التعليق الصبيح: ١٤٥/٤

وَبَلَغَتْ عَلَى عَهْدِ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ مَا بَيْنَ أَرْبَعِ مِئَةِ دِيْنَارٍ إِلَى ثَمَانِ مِئَةِ دِيْنَارٍ، وَعِدْلُهَا مِنَ الْوَرِقِ ثَمَانِيَةُ آلَافِ دِرْهَمٍ

"بلغت" فعل مؤنث کی ضمیر کا مرجع "القيمة" ہے۔ مطلب یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں قتل خطاء کی دیت کی قیمت چار سو دینار سے آٹھ سو دینار تک اور ان کے برابر چاندی آٹھ ہزار درہم تک پہنچ گئی تھی۔(۵)

"عدلها" مبتداء ہونے کی بناء پر مرفوع ہے۔"من الورق" اس کی صفت ہے اور الكائن من الورق کی تقدیر میں ہے۔"ثمانية آلاف درهم" مبتداء کی خبر ہے۔(٦)

حدیث باب کا تعلق اجناس دیت کی بحث سے ہے اور اس سلسلے میں یہ روایت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا متدل ہے۔اس مسئلے پر تفصیلی گفتگو اور حدیث باب کا جواب اسی باب میں ایک روایت پہلے گزر چکا ہے۔

"إِنَّ الْعَقْلَ مِيْرَاثٌ بَيْنَ وَرَثَةِ الْقَتِيْلِ"

مطلب یہ ہے کہ اگر چہ دیت کا ادا کرنا عاقلہ پر لازم ہوتا ہے لیکن مقتول کی دیت عاقلہ کے درمیان نہیں بلکہ اس کے ورثاء کے درمیان تقسیم ہوگی۔(۷)

أَنَّ عَقْلَ الْمَرْأَةِ بَيْنَ عَصَبَتِهَا

اس جملے کے دو مطلب بیان کیے گئے ہیں:

ا- علامہ تورپشتی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں، اس کا مطلب یہ ہے کہ دیت کے سلسلے میں عورت مرد کی طرح ہے، جس طرح مرد کی دیت عصبہ ادا کرتے ہیں اس طرح عورت کی جنایت کی دیت بھی عصبہ ادا کریں گے اور یہ دیت عورت پر لازم نہیں ہوگی، جب کہ غلام کی جنایت کی دیت اس کے اپنے اوپر لازم ہوتی ہے اور اس

(۵) مرقاة المفاتيح: ۵۹/۷

(٦) مرقاة المفاتيح: ۵۹/۷، شرح الطيبي: ۷۹/۷

(۷) أشعة اللمعات: ۲٤۳/۳

سلسلے میں عورت غلام کی طرح نہیں ہے۔(۸)

۲۔''مصابیح السنۃ'' کے شارح علامہ اشرف فُقائی رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ مقتولہ عورت کی دیت اس کے دیگر ترکہ کی طرح اس کے ورثاء کے درمیان تقسیم ہوگی اور عاقلہ کو اس سے حصہ نہیں ملے گا۔(۹)

یہ دوسری توجیہ حدیث کے اگلے جملے "ولا یرث القاتل شیئاً" کے بھی مناسب ہے کہ قاتل کو مقتول کی میراث سے حصہ نہیں ملے گا، کیوں کہ جب یہ بات بیان کی گئی کہ مقتولہ عورت کی دیت اس کے ورثاء کے درمیان تقسیم ہوگی تو اس کے عموم میں قاتل بھی داخل ہوگیا اور اگلے جملے سے اس کو خارج کردیا گیا کہ اس کو میراث سے حصہ نہیں ملے گا۔

اس مطلب کی تائید اس سے پہلی حدیث یعنی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان "إنّ العقل میراث بین ورثۃ القتیل" سے بھی ہوتی۔ اس دوسرے مطلب کی صورت میں "المرأۃ" سے مقتولہ عورت مراد ہوگی جب کہ علامہ تورپشتی رحمۃ اللہ علیہ کے بیان کردہ پہلے مطلب کی صورت میں "المرأۃ" سے قاتلہ مراد ہوگی۔(۱۰)

علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ کی وضاحت

علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ دوسرا مطلب تب صحیح ہوگا جب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان "إنّ العقل میراث بین ورثۃ القتیل" اور آپ کا فرمان "أنّ عقل المرأۃ بین عصبتھا ولا یرث القاتل شیئاً" دو مستقل حدیثیں ہوں اور ان میں سے ایک حدیث دوسری کا بیان ہو، لیکن اگر یہ ایک حدیث ہے جیسا کہ ''مشکاۃ'' کے متن میں ہے تو پھر یہ دوسرا مطلب صحیح نہیں ہوگا، وگرنہ اس صورت میں ایک ہی حدیث میں تکرار لازم آئے گا کہ میراث ورثاء کے درمیان تقسیم ہوگی۔ چناں چہ ''مشکاۃ'' کی شرح میں وہ فرماتے ہیں:

(۸) کتاب المیسر للتوربشتي: ۸۲۱/۳، نیز دیکھیے، شرح الطیبي: ۷۹/۷، مرقاۃ المفاتیح: ۶۰/۷، المفاتیح في شرح المصابیح للعلامۃ مظھر الدین الزیداني: ۲۱۶/٤

(۹) شرح الطیبي: ۷۹/۷، مرقاۃ المفاتیح: ۶۰/۷، نیز دیکھیے، شرح مصابیح السنۃ لابن الملك الرومي: ۱۵۱/٤

(۱۰) مرقاۃ المفاتیح: ۶۰/۷، شرح الطیبي: ۷۹/۷

"هذا إنما يتم إذا جعل كل واحد من قوله: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إن العقل ميراث بين ورثة القتيل" وقوله: "قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن عقل المرأة بين عصبتها، ولا يرث القاتل شيئاً" حديثين مستقلين برأسهما. فيكون أحدهما مبيناً بالآخر، وأما إذا كانا من حديث واحد عن عمرو بن شعيب، وأخرجه أبو داود والنسائي كما في متن المشكاة، فلا. لئلا يلزم التكرار، ويكون قوله: "ولا يرث القاتل" متعلقاً بقوله: "إن العقل ميراث ......" ولا بالثاني؛ ولأن ميراث القتيل لا يختص بالعصبة بل العصبة مختصة بالعقل."(۱۱)

یعنی "یہ مطلب تب مکمل ہوتا ہے جب راوی کے قول "حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ دیت مقتول کے ورثاء کے درمیان تقسیم ہوگی" اور اس کے قول "رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فیصلہ فرمایا ہے کہ عورت کی دیت اس کے عصبہ کے درمیان ہوگی اور قاتل کسی چیز کا وارث نہیں بنے گا" میں سے ہر ایک کو دو مستقل حدیثیں قرار دیا جائے اور ان میں سے ایک کی وضاحت دوسری سے کی گئی ہو، لیکن جب وہ دونوں عمرو بن شعیب کی ایک حدیث ہوں اور ابوداود و نسائی نے اس کی تخریج کی ہو جیسا کہ مشکاۃ کے متن میں ہے تو پھر یہ مطلب مکمل نہیں ہوگا، تا کہ تکرار لازم نہ آئے اور آپ کا فرمان "قاتل وارث نہیں بنے گا" آپ کے قول "إن العقل ميراث......" کے متعلق ہوگا نہ کہ حدیث کے دوسرے حصے کے۔ اور اس لئے کہ مقتول کا میراث عصبہ کے ساتھ خاص نہیں ہوتا، بلکہ عصبہ دیت کے ساتھ خاص ہوتے ہیں۔"

علامہ ابن الملک رومی رحمۃ اللہ علیہ کی رائے

"مصابیح السنۃ" کے شارح علامہ ابن الملک رومی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ لفظ "عصبہ" سے پہلے معنی کی تائید ہوتی ہے کہ قاتلہ عورت کی دیت اس کے عصبہ پر لازم ہوگی، جبکہ "بيــــن" کے لفظ سے دوسرے مطلب کی تائید ہوتی ہے کہ مقتولہ عورت کی دیت اس کے ورثاء کے درمیان تقسیم ہوگی۔ لیکن اولیٰ یہ ہے کہ

(۱۱) شرح الطيبي: ۷/۷۹

حدیث کو عموم پر رکھا جائے تا کہ یہ دونوں معانی کو شامل ہو کہ قاتلہ عورت کی دیت عصبہ پر لازم ہے اور مقتولہ عورت کی دیت اس کے ورثہ کے درمیان تقسیم ہوگی۔ جو دیت "غُنم" یعنی میراث ہے تو وہ مطلقاً ورثہ کے لئے ہے اور جو دیت "غُرم" یعنی تاوان ہے، وہ صرف عصبہ پر لازم ہوگی۔(۱۲)

وَلَا يَرِثُ الْقَاتِلُ شَيْئاً

یعنی قاتل کو مقتول کی میراث سے بالکل حصہ نہیں ملے گا، نہ دیت سے اور نہ ہی دیگر مال واسباب سے۔(۱۳)

۳۵۰۱ - (۱٦) وَعَنْـهُ (عَمْرِو بْنِ شُعَيْبٍ) عَنْ أَبِيْهِ عَنْ جَدِّهِ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "عَقْلُ شِبْهِ الْعَمْدِ مُغَلَّظٌ مِثْلُ عَقْلِ العَمْدِ وَلَا يُقْتَلُ صَاحِبُهُ." رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ.

ترجمہ: "عمرو بن شعیب اپنے والد اور وہ اپنے دادا سے روایت نقل کرتے ہیں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا قتل شبہ عمد کی دیت قتل عمد کی طرح مغلظ ہے اور اس کے قاتل کو قتل نہیں کیا جائے گا۔"

عَقْلُ شِبْهِ الْعَمْدِ مُغَلَّظٌ مِثْلُ عَقْلِ العَمْدِ

قتل عمد اور شبہ عمد دونوں کی دیت اگر چہ مغلظہ ہے، لیکن دونوں میں فرق یہ ہے کہ عمد محض کی دیت حالاً

---

(۱۲) "يرجح المعنى الأول لفظ (العصبة)، والمعنى الثاني لفظة (بين) لأنها ذكرتْ قبل فيما كان العقل ميراثاً للورثة، وما كان عليهم ذُكر بلفظ (على)، والأولىٰ أن يترك على العموم ليتناول كلا المعنيين، أي: أن عقلها قاتلةً بين عصبتها، ومقتولةً بين ورثتها، وأن ما كان غنماً فهو للورثة مطلقاً، وما كان غُرماً فهو على العصبة فقط." شرح مصابيح السنة لابن الملك الرومي: ٥١/٤، ٥٢، نیز دیکھئے، مرقاة المفاتيح: ٦٠/٧

(۱۳) مرقاة المفاتيح: ٦٠/٧، لمعات التنقيح: ٣١٦/٦

(۳۵۰۱) أخرجه أبوداود في سننه، كتاب الديات، باب في ديات الأعضاء، رقم: ٤٥٦٥، وأحمد في مسنده: ٢٢٤/٢

قاتل کے مال سے ادا کی جاتی ہے، جب کہ قتل شبہ عمد کی دیت عاقلہ پر مؤجلا لازم ہوتی ہے۔(۱)

جمہور فقہاء کے نزدیک اصولی طور پر قتل کی تین قسمیں ہیں، عمد، شبہ عمد اور خطا۔ یہی حضرت عمر، حضرت علی، حضرت عثمان، حضرت زید بن ثابت، حضرت ابوموسیٰ اشعری اور حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہم کا مذہب ہے۔

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ سے بھی ایک قول یہی نقل کیا گیا ہے، لیکن ان کا مشہور قول یہ ہے کہ قتل کی صرف دو قسمیں ہیں، عمد اور خطا، اس کے علاوہ قتل کی کوئی تیسری قسم نہیں ہے۔ قتل شبہ عمد ان کے نزدیک قتل عمد میں داخل ہے۔(۲)

حدیث باب قتل شبہ عمد کے اثبات پر جمہور فقہاء کی دلیل ہے۔ اس مسئلے پر مزید گفتگو فصل ثانی کی پہلی حدیث کے تحت گزر چکی ہے۔

وَلَا يُقْتَلُ صَاحِبُهُ

علامہ ابن الملک رومی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ "صاحب" سے مراد قاتل ہے۔ قاتل کو "صاحب" اس لئے کہا گیا ہے کہ اس سے قتل صادر ہوتا ہے۔ یہ جملہ سابقہ جملے سے پیدا ایک وہم کو رفع کرنے کے لئے لایا گیا ہے۔ وہ وہم یہ ہے کہ جب قتل شبہ عمد دیت میں عمد کی طرح ہے تو قصاص میں بھی وہ عمد کی طرح ہو اور اس کے قاتل سے قصاص لینا بھی جائز ہو۔ اس جملے سے اس وہم کی نفی کردی گئی کہ اس کے قاتل سے قصاص نہیں لیا جائے گا۔(۳)

۳۵۰۲ - (۱۷) وَعَنْهُ (عَمْرِو بْنِ شُعَيْبٍ) عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ، قَالَ: قَضَى رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الْعَيْنِ الْقَائِمَةِ السَّادَّةِ لِمَكَانِهَا بِثُلُثِ الدِّيَةِ. رَوَاهُ أَبُودَاوُدَ وَالنَّسَائِيُّ.

---

(۱) شرح مصابيح السنة لابن الملك الرومي: ١٥٢/٤

(۲) دیکھئے، المغني لابن قدامة، كتاب الجراح: ٢٠٨/٨، بداية المجتهد، كتاب الجنايات والقصاص: ٢٦/٦، المدونة الكبرىٰ، كتاب الجراحات، باب تغليظ الدية: ٣٠٦/٦

(۳) شرح مصابيح السنة، لابن الملك الرومي: ١٥٢/٤، نیز دیکھئے، مرقاة المفاتيح: ٦١/٧، التعليق الصبيح: ١٤٥/٤

(٣٥٠٢) أخرجه أبوداود في سننه، كتاب الديات، باب ديات الأعضاء، رقم: ٤٥٦٧، والنسائي في سننه، كتاب القسامة والقود والديات، العين العوراء السادة لمكانها إذا طمست، رقم: ٤٨٤٤

ترجمہ: ''عمرو بن شعیب اپنے والد اور وہ اپنے دادا سے روایت نقل کرتے ہیں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس آنکھ میں جو اپنی جگہ پر کھڑی ہو ثلث دیت کا فیصلہ فرمایا۔''

فِي الْعَيْنِ الْقَائِمَةِ السَّادَّةِ لِمَكَانِهَا

اس کا مطلب یہ ہے کہ آنکھ پہلے سے بے نور ہو اور اس کی بینائی چلی گئی ہو لیکن اپنی جگہ پہ قائم ہو اور ظاہراً صحیح نظر آتی ہو تو اس کو پھوڑنے میں ثلث دیت واجب ہے۔(۱)

امام مجاہد، اسحق بن راہویہ رحمہما اللہ اور حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ سے یہی مروی ہے کہ ایسی آنکھ کے پھوڑنے میں ثلث دیت واجب ہے اور یہی امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ کا راجح مذہب ہے۔(۲) حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ اس میں ایک سو دینار ہے۔(۳)

---

(۱) دیکھئے، شرح الطیبي: ۷/۷۹، ۸۰، مرقاة المفاتیح: ۷/۶۱، أشعة اللمعات: ۳/۲۴۳، بذل المجهود، کتاب الدیات، باب في دیات الأعضاء: ۱۲/۶۷۱، أوجز المسالك، کتاب العقول، باب ما جاء في عقل العین إذا ذهب بصرها: ۱۴/۶۳۶

اس حدیث کا ایک اور مطلب مظاہر حق (جدید) میں ان الفاظ میں بیان کیا گیا ہے: ''مطلب یہ ہے کہ کسی شخص کی آنکھ کو زخم پہنچایا گیا اور اس کی وجہ سے روشنی جاتی رہی، مگر آنکھ اپنی جگہ سے باہر نہیں آئی اور اس کے چہرہ کی موزونیت و جمال میں کوئی خلل نہیں پڑا تو زخم پہنچانے والے پر تہائی دیت واجب ہوگی۔'' (مظاہر حق: ۳/۵۴۴)

حدیث کا یہ مطلب اگرچہ بعض شروحات حدیث سے کسی حد تک مفہوم ہوتا ہے، لیکن اس حدیث کے صحیح معنی وہی ہیں جو اوپر متن میں بیان کئے گئے ہیں۔

(۲) المغني لابن قدامة، کتاب الدیات، باب دیات الجراح: ۸/۳۶۵، وأخرج عن عمر رضي الله عنه الإمام عبدالرزاق في مصنفه، کتاب العقول، باب السن السوداء: ۹/۲۴۱

(۳) أخرجه الإمام مالك في موطئه، کتاب العقول، باب ما جاء في عقل العین إذا ذهب بصرها: ۲/۸۵۷، والإمام محمد في موطئه، کتاب الدیات، باب أرش السن السوداء والعین القائمة، ص: ۲۹۴، والبیهقي في سننه، کتاب الدیات، باب ما جاء في العین القائمة والید الشلاء: ۸/۱۷۱، ۱۷۲، رقم: ۱۶۳۲۸، وعبدالرزاق في مصنفه، کتاب العقول، باب العین القائمة: ۹/۲۲۸، رقم: ۱۷۷۵۷

جمہور فقہاء کے ہاں اس میں حکومت عدل ہے۔ امام مسروق، امام زہری، ابوثور اور ابن منذر رحمہم اللہ کا بھی یہی قول ہے اور یہی ایک روایت امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ سے بھی نقل کی گئی ہے۔ (۴)

بعض فقہاء کے دلائل

۱- ثلث دیت پر ایک دلیل حدیث باب ہے۔ سنن نسائی میں اس روایت کے الفاظ ہیں:

"قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم في العين العوراء السادة لمكانها بثلث الدية، وفي اليد الشلاء إذا قطعت ثلث ديتها، وفي السن السوداء إذا قلعت ثلث ديتها." (٥)

یعنی "حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی جگہ پر کھڑی آنکھ میں ثلث دیت، شل ہاتھ میں جب کہ وہ کاٹا جائے ثلث دیت اور سیاہ دانت میں جب کہ وہ اکھاڑا جائے ثلث دیت کا فیصلہ فرمایا۔"

۲- اس طرح کا اثر حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے بھی نقل کیا ہے اور اس کے الفاظ ہیں:

"أن عمر بن الخطاب قضى في العين القائمة إذا خسفت، واليد الشلاء إذا قطعت، والسن السوداء إذا كسرت ثلث دية كل واحدة منهن." (٦)

---

(٤) دیکھئے، المغني لابن قدامة، كتاب الديات، باب ديات الجراح: ٣٦٥/٨، مرقاة المفاتيح: ٦١/٧، الحاوي الكبير في فقه الإمام الشافعي رحمه الله، كتاب الديات، باب أسنان الخطأ وتقويمها ....: ١٢، ٢٩٧

(٥) أخرجه النسائي في سننه، كتاب القسامة والقود والديات، العين العوراء السادة لمكانها إذا طمست، رقم: ٤٨٤٤

(٦) "وقول عمر رضي الله عنه، رواه قتادة عن خلاس عن عبد الله بن بريدة، عن يحيى بن يعمر عن ابن عباس أن عمر قضى......" المغني لابن قدامة، كتاب الديات، باب ديات الجراح: ٣٦٥/٨، وأخرجه عبد الرزاق في مصنفه "عن عثمان بن مطر عن سعيد عن قتادة عن عبد الله بن بريدة عن يحيى بن يعمر عن ابن عباس عن عمر مثله" كتاب العقول، باب السن السوداء: ٢٤١/٩، رقم الحديث: ١٧٨٣٧

یعنی: "حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنی جگہ پر کھڑی آنکھ میں جب کہ وہ بے نور ہو جائے، شل ہاتھ میں جب کہ وہ کاٹ دیا جائے اور سیاہ دانت میں جب کہ وہ توڑ دیا جائے، ان میں سے ہر ایک میں ثلث دیت کا فیصلہ فرمایا۔"

جمہور کی دلیل۔

اس طرح کی آنکھ میں، چوں کہ منفعت اور جمال علی وجہ الکمال فوت نہیں ہوتا لہٰذا جمہور حضرات کے نزدیک اس میں دیت نہیں حکومت عدل واجب ہوگی۔(۷)

ان حضرات نے حدیث باب اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اثر کو حکومت عدل پر محمول کیا ہے کہ درحقیقت یہ فیصلہ حکومت عدل کے ذریعے ہوا اور اس وقت حکومت عدل ثلث دیت تک پہنچی تھی۔(۸)

(۷) ردالمحتار، كتاب الديات: ٦/٥٧٦، سعيد

قال العلامة الكاساني رحمه الله: "وفي لسان الأخرس، والعين القائمة الذاهب نورها، والسن السوداء القائمة، واليد الشلاء، والرجل الشلاء، وذكر الخصي والعنين حكومة عدل؛ لأنه لا قصاص في هذه الأشياء، وليس فيها أرش مقدر أيضاً؛ لأن المقصود منها المنفعة، ولا منفعة فيها ولا زينة أيضاً، لأن العين القائمة الذاهب نورها لا جمال فيها عندمن يعرفها، على أن المقصود من هذه الأشياء المنفعة؛ ومعنى الزينة تابع فلا يتقدر الأرش لأجله." بدائع الصنائع، كتاب الجنايات، فصل فيما يجب فيه الأرش غير المقدر، وهو المسمى بالحكومة: ١٠/٤٥٢

- قال العلامة ظفر أحمد العثماني: "بخلاف الأنف والأذن؛ لأن المقصود منها الجمال لا المنفعة؛ لأن الشم والسمع في غير الأنف والأذن، ولهذا يجب كمال الدية في قطع أذني الأصم، وفي أنف من بطل شمه، ولو قطع أنفاً مقطوع الأرنبة ففيه حكومة عدل؛ لأن المقصود من الأنف الجمال، وقد نقص بقطع الأرنبة فينتقص أرشه." إعلاء السنن، كتاب الجنايات، باب دية الأسنان: ١٨/١٨٦، ١٨٧

(۸) دیکھئے، أوجز المسالك، كتاب العقول، باب ما جاء في عقل العين إذا ذهب بصرها: ١٤/٦٤١، ٦٤٢، كتاب الميسر للتوربشتي: ٣/٨٢١، مرقاة المفاتيح: ٧/٨٥

قال العلامة ظفر أحمد العثماني رحمه الله: "يرد عليه ما رواه ابن حزم في المحلي" من طريق النسائي: نا أحمد بن إبراهيم بن محمد، نا ابن عائذ، نا الهيثم بن حميد العلاء ابن الحارث، عن عمرو بن

یہی حکم شل ہاتھ، شل پاؤں اور سیاہ دانت کا بھی ہے کہ ان میں بھی حکومت عدل واجب ہوگی۔(۹)

شعيب، عن أبيه، عن جده: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى في العين العوراء السادة لمكانها إذا طمست بثلث ديتها، وفي اليد الشلاء إذا قطعت بثلث ديتها، وفي السن السوداء إذا نزعت بثلث ديتها.

(۱۰/٤٤١) وهذا ظاهره التقدير بالثلث، وحمله على الحكم بعيد، لا سيما وقد صح عن عمر: أنه قضى في السن السوداء بالثلث. قال ابن الملك: عمل بظاهر الحديث إسحاق؛ فأوجب الثلث في العين المذكورة، وعامة العلماء، أوجبوا حكومة العدل، وحملوا الحديث على معنى الحكومة، إذ الحكومة بلغت ثلث الدية، كذا في حاشية النسائي عن "المرقاة" (۲/۲٥٠) وهذا وإن كان محتملاً ولكنه بعيد، اللهم إلا أن يقال: إن الإسناد إلى عمرو بن شعيب كلهم قدريون، وفيهم مقال، وهو معارض بما روى البيهقي بسند صحيح عن زيد بن ثابت: أنه قضى في العين القائمة إذا طفئت بمائة دينار، قال: "روينا عن مسروق أنه قال: في العين العوراء حكم، وفي اليد الشلاء حكم. (۹۸/۸) فلو كان في ذلك أرش مقدر لم يعدلا إلى غيره، فإن لم يكن الحديث ثابتا فلا كلام، وإن كان ثابتاً فالظاهر أنهما حملاه على الحكم دون التقدير، والله أعلم." إعلاء السنن، كتاب الجنايات، باب دية الأسنان: ۱۸٦/۱۸

(۹) دیکھئے، بدائع الصنائع، كتاب الجنايات، باب فيما يجب فيه الأرش غير المقدر، وهو المسمى بالحكومة: ۱۰/٤٥٢، إعلاء السنن، كتاب الجنايات، باب دية الأسنان: ۱۸٦/۱۸

"في شرح السنة: معنى الحكومة أن يقال: لو كان هذا المجروح عبداً، كم كان ينتقص بهذه الجراحة من قيمته؟ فيجب من ديته بذلك القدر وحكومة كل عضو لا تبلغ فيه المقدرة، حتى لو جرح رأسه جراحة دون الموضحة لا تبلغ حكومتها أرش الموضحة، وإن قبح شينها. قال الشمني: حكومة العدل: هي أن يقوم المجني عليه عبداً بلا هذا الأثر، ثم يقوم عبداً مع هذا الأثر فقدر التفاوت بين القيمتين من الدية، هو أي ذلك القدر هي أي حكومة العدل به يفتي. كذا قال قاضيخان. وهذا تفسير الحكومة عند الطحاوي، وبه أخذ الحلواني، وهو قول مالك والشافعي وأحمد، وكل من يحفظ عنه العلم. كذا قال ابن المنذر، وقال الكرخي في تفسيرها: أن ينظر كم مقدار هذه الشجة من الموضحة؟ فيجب بقدر ذلك من دية الموضحة لأن ما لا نص فيه يرد إلى ما فيه نص، قال شيخ الإسلام وهو الأصح. وفي المحيط قالوا ما قاله الطحاوي ضعيف والله تعالى أعلم." مرقاة المفاتيح: ٦١/٧

۳۵۰۳ - (۱۸) وَعَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَمْرٍو عَنْ أَبِيْ سَلَمَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ، قَالَ: قَضَى رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الْجَنِيْنِ بغُرَّةٍ: عَبْدٍ أَوْ أَمَةٍ أَوْ فَرَسٍ أَوْ بَغْلٍ. رَوَاهُ أَبُودَاوُدَ، وَقَالَ: رَوَى هٰذَا الْحَدِيْثَ حَمَّادُ بْنُ سَلَمَةَ وَخَالِدٌ الْوَاسِطِيُّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَمْرٍو، وَلَمْ يَذْكُرا: أَوْ فَرَسٍ أَوْ بَغْلٍ.

ترجمہ: ''محمد بن عمرو رحمۃ اللہ علیہ، ابوسلمہ رحمۃ اللہ علیہ سے اور وہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے نقل کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جنین میں غُرہ یعنی غلام، باندی، گھوڑے یا خچر کا فیصلہ فرمایا ہے۔

امام ابوداود رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ یہ حدیث محمد بن عمرو سے حماد بن سلمہ اور خالد بن عبداللہ واسطی رحمہما اللہ نے (بھی) نقل کی ہے اور ان دونوں نے گھوڑے یا خچر کا ذکر نہیں کیا۔''

قَالَ: قَضَى رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الْجَنِيْنِ بغُرَّةٍ ......

جمہور فقہا کے ہاں ''غرہ'' کا اطلاق صرف غلام یا باندی پر ہوتا ہے، گھوڑے اور خچر پر اس کا اطلاق نہیں ہوتا، جب کہ حضرت عروہ، حضرت مجاہد، حضرت عطاء بن ابی رباح اور امام طاؤس رحمہم اللہ کے نزدیک غلام اور باندی کی طرح گھوڑے پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے اور بعض حضرات نے کہا ہے کہ خچر پر بھی ''غرہ'' کا اطلاق ہوتا ہے۔(۱)

ان حضرات کی دلیل حدیثِ باب ہے کہ اس میں غلام اور باندی کے علاوہ گھوڑے اور خچر پر بھی غرہ کا

(۳۵۰۳) أخرجه أبوداود في سننه، كتاب الديات، باب دية الجنين، رقم: ٤٥٧٩، والترمذي في جامعه، أبواب الديات، باب ماجاء في دية الجنين، رقم: ١٤١٠، وأحمد في مسنده: ٤٩٨/٢

(۱) دیکھئے، شرح السنة للبغوي، كتاب القصاص، باب دية الجنين: ٤١٢/٥، إكمال المعلم بفوائد مسلم، كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب دية الجنين ووجوب الدية: ٥١١/٥، شرح النووي على الصحيح لمسلم، كتاب القسامة والمحاربين و القصاص والديات، باب دية الجنين ووجوب الدية: ١٧٦/١١، فتح الباري، كتاب الديات، باب دية الجنين: ٣١٠/١٢

اطلاق کیا گیا ہے۔

جمہور کی طرف سے اس کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں:

١-محمد بن عمرو سے یہ روایت عیسٰی بن یونس، حماد بن سلمہ اور خالد بن عبداللہ واسطی نے نقل کی ہے۔ان میں سے صرف عیسٰی بن یونس کی روایت میں گھوڑے اور خچر کا ذکر ہے، باقی راویوں کی روایت میں نہیں ہے۔لہٰذا یہ عیسٰی بن یونس کا وہم ہے اور اس زیادتی کو نقل کرنے میں وہ متفرد ہیں۔(٢)

شارحین حدیث نے اس وہم کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ امام طاؤس رحمۃ اللہ علیہ نے انسان کی بہ نسبت فرس کو "غرہ" کے اطلاق کا زیادہ مستحق سمجھا اور انہوں نے اپنی طرف سے غرہ کی تفسیر فرس سے کردی، لیکن حدیث کے راوی عیسٰی بن یونس کو وہم ہوا اور انہوں نے اسے حدیث کا حصہ سمجھتے ہوئے حدیث میں اس کا اضافہ کردیا۔(٣)

٢-یہ روایت "بغل" میں بالاتفاق متروک ہے، لہٰذا فرس میں بھی متروک ہوگی اور اس سے استدلال درست نہیں ہوگا۔(٤)

اس حدیث پر تفصیلی گفتگو اسی باب کی دوسری حدیث کے تحت گزر چکی ہے اور وہاں اس سے متعلق مباحث کو بھی بیان کردیا گیا ہے، لہٰذا تفصیل کے لئے اس کی طرف رجوع کیا جائے۔

قَالَ أَبُودَاوُدَ: رَوَى هٰذَا الْحَدِيثَ حَمَّادُ بْنُ سَلَمَةَ وَخَالِدُ الْوَاسِطِيُّ

امام ابوداود رحمۃ اللہ علیہ کا مقصد یہ ہے کہ یہ روایت محمد بن عمرو سے عیسٰی بن یونس کے علاوہ حماد بن سلمہ

---

(٢) دیکھئے، شرح السنة للبغوي، كتاب القصاص، باب دية الجنين: ٤١٢/٥، المغني لابن قدامة، كتاب الديات، دية الجنين: ٣١٦/٨، رقم المسئلة: ٦٨٤٢، ٣١٨/٨، رقم المسئلة: ٦٨٤٤، شرح النووي على الصحيح لمسلم، كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب دية الجنين......: ١٧٦/١١، فتح الباري، كتاب الديات، باب جنين المرأة: ٣١٠/١٢

(٣) دیکھئے، تكملة فتح الملهم، كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب دية الجنين ووجوب الدية على عاقلة الجاني: ٢٢٣/٢، بذل المجهود في حل سنن أبي داود، كتاب الديات، باب دية الجنين: ٦٨٣/١٢

(٤) المغني لابن قدامة، كتاب الديات، دية الجنين: ٣١٨/٨، رقم المسئلة: ٦٨٤٤

اور خالد بن عبداللہ واسطی نے بھی نقل کی ہے، جب کہ خچر اور گھوڑے کا ذکر صرف عیسیٰ بن یونس کی روایت میں ہے، حماد بن سلمہ اور خالد بن عبداللہ واسطی کی روایت میں یہ زیادتی نہیں ہے، لہٰذا یہ زیادتی شاذ اور حدیث ضعیف ہے۔(۵)

۳۵۰۴-(۱۰۹) وَعَنْ عَمْرِو بْنِ شُعَيْبٍ عَنْ أَبِيْهِ عَنْ جَدِّهِ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "مَنْ تَطَبَّبَ وَلَمْ يُعْلَمْ مِنْهُ طِبٌّ فَهُوَ ضَامِنٌ". رَوَاهُ أَبُوْ دَاوُدَ وَالنَّسَائِيُّ.

ترجمہ: "عمرو بن شعیب اپنے والد اور وہ اپنے دادا سے روایت نقل کرتے ہیں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، جو آدمی اپنے آپ کو طبیب ظاہر کرے، درانحالانکہ اس کا طبیب ہونا معلوم نہ ہو، (یعنی فن طب میں وہ مہارت نہ رکھتا ہو اور اس کے ہاتھ کوئی شخص مرگیا) تو وہ ضامن ہوگا۔"

مَنْ تَطَبَّبَ وَلَمْ يُعْلَمْ مِنْهُ طِبٌّ:

"تطبّب" باء کی تشدید کے ساتھ باب تفعّل سے ماضی معروف کا صیغہ ہے۔

حدیث کے اس جملے کا مطلب یہ ہے کہ جس آدمی نے طب کے پیشے کو اختیار کر کے علاج معالجہ شروع کیا، جب کہ وہ علم طب کو صحیح طریقے سے جانتا نہیں کہ اس کے علاج میں صحت، خطاء پر غالب ہو، بلکہ اس کے علاج میں غلطی کا امکان غالب ہے، ایسے آدمی نے علاج میں غلطی کر کے مریض کو نقصان پہنچایا تو اس نقصان کا یہ آدمی ضامن ہوگا اور اس پر تاوان لازم ہوگا۔ کیوں کہ ہلاکت اور نقصان اس کے فعل سے ہوا ہے اور علم طب صحیح طریقے سے نہ جاننے کی وجہ سے یہ متعدی شمار ہوگا اور اس کی جنایت کا ضمان اس کے عاقلہ پر لازم ہوگا۔(۱)

---

(۵) دیکھئے، مرقاة المفاتیح: ٦٢/٧

(٣٥٠٤) أخرجه أبوداود في سننه، كتاب الديات، باب فيمن تطبب ولم يعلم منه طب، فأعنت، رقم: ٤٥٨٦، والنسائي في سننه، أبواب القسامة والقود والديات، باب دية الجنين، رقم: ٤٨٣٤، وابن ماجه في سننه، أبواب الطب، باب من تطبب ولم يعلم منه طب، رقم: ٣٤٦٦

(۱) دیکھئے، مرقاة المفاتیح: ٦٢/٧، عون المعبود، كتاب الديات، باب فيمن تطبب ولم يعلم منه طب: ٢٣٠/١٢

علامہ ابن الملک رومی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: "ولم یعلم منہ طبٌ" کا مطلب یہ ہے کہ وہ آدمی طب میں معروف نہیں ہے اور اس کے فعل کی وجہ سے مریض مرجاتا ہے تو وہ ضامن ہوگا۔ اس پر قصاص اس لئے نہیں ہے کہ اس نے علاج مریض کی اجازت و مرضی سے کیا ہے، لہذا یہ قتل خطا کے حکم میں ہوگا اور عاقلہ پر اس کی دیت واجب ہوگی۔(۲)

علامہ خطابی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ مجھے اس میں کسی کا اختلاف معلوم نہیں کہ معالج جب تعدی کرے اور مریض ہلاک ہوجائے تو وہ ضامن ہوگا، کیوں کہ ناواقف آدمی اگر کسی کام کو کرے تو وہ متعدی شمار ہوتا ہے اور اس پر ضمان واجب ہوتا ہے۔ یہاں قصاص اس لئے نہیں ہے کہ اس کام میں وہ خود مختار نہیں تھا اور اس نے علاج مریض کی اجازت سے کیا ہے، اکثر فقہاء کے ہاں طبیب کی جنایت عاقلہ پر لازم ہوگی۔(۳)

وجوبِ ضمان کی شرط

مولانا ظفر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ضمان اس وقت واجب ہوتا ہے جب طبیب کے فعل سے موت واقع ہوئی ہو، مثلاً اس نے پچھنا لگایا، داغا یا پھوڑے وغیرہ میں شگاف کیا ہو، اگر طبیب نے صرف علاج بتایا ہے، ہلاکت اس کے ہاتھ سے واقع نہیں ہوئی بلکہ مریض کے اپنے فعل سے واقع ہوئی ہے تو پھر طبیب پر اس کا ضمان واجب نہیں۔ البتہ وہ آخرت کے اعتبار سے گناہ گار ہوگا۔

اس کی مثال اس آدمی کی ہے جو کسی راہگیر کو دھوکا دیتے ہوئے راستے کے بارے میں کہتا ہے کہ یہ انتہائی پر امن راستہ ہے، حالاں کہ وہ جانتا ہے کہ اس راستے میں خونخوار درندے مثلاً بپھرا ہوا شیر، اونٹ، باؤلا کتا یا ڈاکو وغیرہ موجود ہیں جو راہگیروں کو ہلاک کردیتے ہیں۔ راہگیر دھوکے بازی کی وجہ سے وہ راستہ اختیار کرلیتا ہے اور قتل ہوجاتا ہے یا اس کا مال لوٹ لیا جاتا ہے تو اس آدمی پر نہ قصاص واجب ہے اور نہ جان و مال کا ضمان واجب

(۲) "أي: لـم يـكن مشهوراً به، فمات المريض من فعلة (فهو ضامن) أي: تضمن عاقلته الدية اتفاقاً، ولا قود عليه، لأنه لا يستبد بذلك دون إذن المريض، فيكون حكمه حكم الخطأ." شرح مصابيح السنة لابن الملك الرومي: ١٥٣/٤، نیز دیکھئے، مرقاة المفاتيح: ٦٢/٧

(۳) "قال الشيخ: لا أعلم خلافاً في المعالج إذا تعدّى فتلف المريض كان ضامناً، والمتعاطي علماً أو عملاً لا يعرفه، متعد، فإذا تولّد من فعله التلف ضمن الدية وسقط عنه القود؛ لأنه لا يستبد بذالك دون إذن المريض." معالم السنن للخطابي، كتاب الديات، باب فيمن تطبب بغير علم: ٣٧٨/٦

ہوگا، کیوں کہ یہ نقصان نہ تو اس کے فعل سے ہوا ہے اور نہ اس نے اس آدمی کو مجبور کیا ہے، اگر چہ وہ دھوکہ دینے کی وجہ سے گناہ گار ہوگا، لیکن ہر گناہ گار پر دیت اور ضمان واجب نہیں ہوتا۔ (۴)

یہی حکم ہر علم وفن سے جاہل آدمی کا ہے کہ اگر وہ صحیح راہنمائی نہ کرے تو وہ گناہگار ہوگا اور اس پر ضمان واجب نہیں۔ (۵)

۳۵۰۵ - (۲۰) وَعَنْ عِمْرَانَ بْنِ حُصَيْنٍ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ، أَنَّ غُلَامًا لِأُنَاسٍ فُقَرَاءَ قَطَعَ أُذُنَ غُلَامٍ لِأُنَاسٍ أَغْنِيَاءَ، فَأَتَى أَهْلُهُ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالُوا: إِنَّا أُنَاسٌ فُقَرَاءُ فَلَمْ يَجْعَلْ عَلَيْهِمْ شَيْئًا. رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ وَالنَّسَائِيُّ.

ترجمہ: ''حضرت عمران بن حصین رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ غریب لوگوں کے لڑکے نے مالداروں کے لڑکے کا کان کاٹ دیا تو وہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے اور انہوں نے کہا کہ ہم غریب لوگ ہیں تو آپ نے ان پر کوئی چیز لازم نہیں کی۔''

أَنَّ غُلَامًا لِأُنَاسٍ فُقَرَاءَ قَطَعَ أُذُنَ غُلَامٍ لِأُنَاسٍ أَغْنِيَاءَ

اگر کسی نابالغ بچے سے کوئی جنایت سرزد ہو جائے تو اختیار صحیح کے فقدان کی وجہ سے وہ جنایت خطأ کے حکم میں ہوتی ہے اور اس کی دیت اور تاوان اس لڑکے، کے عاقلہ پر لازم ہوتا ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر نابالغ بچہ کسی کو قتل کر دے تو اس میں قصاص واجب نہیں ہوتا۔ حدیث میں مذکور واقعہ میں قاعدہ کے مطابق تاوان بچے کے عاقلہ پر لازم ہوتا، لیکن چوں کہ وہ غریب ومفلس تھے اور عاقلہ جب غریب ومفلس ہوں تو ان پر تاوان واجب نہیں ہوتا، لہٰذا انہوں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے اپنا عذر بیان کیا تو آپ نے

(٤) إعلاء السنن، كتاب الجنايات، باب من يتطبب وهو غير طبيب فيهلك: ۱۸/۲۳۲، ۲۳۳، نیز دیکھئے، بذل المجهود، كتاب الديات، باب فيمن تطبّب ولم يعلم منه طب فأعنت: ۱۲/۶۹۳

(٥) إعلاء السنن، كتاب الجنايات، باب من يتطبب وهو غير طبيب فيهلك: ۱۸/۲۳۲

(٣٥٠٥) أخرجه أبوداود في سننه، كتاب الديات، باب جناية العبد يكون للفقراء، رقم: ٤٥٩٠، والنسائي في سننه، أبواب القسامة والقود والديات، سقوط القود بين المماليك فيما دون النفس، رقم: ٤٧٥٥

ان پر دیت واجب نہیں کی۔

”غلام“ سے کون مراد ہے؟

بظاہر جنایت کا ارتکاب کرنے والا بچہ، آزاد تھا، اگر وہ غلام ہوتا تو جنایت کی دیت اور تاوان اس کی اپنی ذات سے متعلق ہوتا اور اس کے مالکوں کا فقیر و مفلس ہونا اس سے دیت و تاوان کو دفع نہ کر سکتا اور نہ ہی ان کا اس صورت میں عذر بیان کرنا صحیح ہوتا۔(۱)

علامہ خطابی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ قتل کرنے والا لڑکا آزاد تھا اور اس نے خطأً قتل کیا تھا، اس کی دیت اس کے عاقلہ پر آتی تھی اور وہ نادار تھے۔ انہوں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے دیت کے عدم لزوم کی درخواست کی تو آپ نے ان پر دیت لازم نہیں کی، کیوں کہ عاقلہ جب فقراء ہوں تو ان پر دیت لازم ہی نہیں ہوتی۔

اسی طرح جس بچے پر جنایت کی گئی تھی وہ بھی غلام نہیں، آزاد تھا، وگرنہ اولیاء کا عذر صحیح نہیں ہوگا، کیوں کہ غلام پر کی گئی جنایت کی دیت عاقلہ پر نہیں آتی، اسی طرح اگر غلام جنایت کرے تو وہ بھی اس کی اپنی گردن پر ہوتی ہے اور اس کے مالک اور عاقلہ اس کے ذمہ دار نہیں ہوتے اور یہی اکثر علماء کا قول ہے۔(۲) لہٰذا دونوں جگہ ”غلام“ سے غلام اصطلاحی نہیں بلکہ آزاد لڑکا ہی مراد ہوگا۔

ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہاں جانی کے مدبر ہونے کا احتمال موجود ہے اور مدبر کی جنایت اس کے مولی سے متعلق ہوتی ہے، لیکن چوں کہ مولیٰ فقیر تھا، لہٰذا اس نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے گزارش کی کہ خصم کو راضی کر دیا جائے اور اس سے دیت نہ لی جائے۔ چناں چہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس

---

(۱) مرقاة المفاتيح: ٦٣/٧

(۲) "معنى هذا: أن الغلام الجاني كان حراً، وكانت جنايته خطأً، وكانت عاقلته فقراء، وإنما تواسي العاقلة عن وجد وسعة، ولا شيء على الفقير منهم، ويشبه أن يكون الغلام المجني عليه أيضا حراً؛ لأنه لو كان عبداً لم يكن لا عتذار أهله بالفقر معنى؛ لأن العاقلة لا تحمل عبداً، كما لا تحمل عمداً ولا اعترافاً، وذلك في قول أكثر أهل العلم، فأما الغلام المملوك إذا جنى على عبد أوحر: فجنايته في رقبته في قول عامة العلماء." معالم السنن للخطابي، كتاب الديات، باب في جناية العبد يكون للفقراء: ٣٨١/٦، ٣٨٢، نیز دیکھئے، شرح الطيبي: ٨٠/٧، ٨١، مرقاة المفاتيح: ٦٣/٧ .... =

طرح کیا، خصم راضی ہوگیا اور ان سے دیت نہیں لی گئی۔(۳)

فقیر عاقلہ کا حکم

ابن المنذر رحمۃ اللہ علیہ نے فقہاء کا اجماع نقل کیا ہے کہ اگر عاقلہ میں فقراء شامل ہوں تو ان پر کوئی چیز واجب نہیں ہوتی۔

البتہ امام ابوحنیفہ اور امام مالک رحمہما اللہ سے ایک قول یہ بھی نقل کیا گیا ہے کہ فقیر چوں کہ اہل نصرت میں سے ہے، لہٰذا غنی کی طرح اس پر بھی دیت لازم ہوگی۔ یہی ایک روایت امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ سے بھی نقل کی گئی ہے۔

لیکن پہلا قول صحیح ہے کہ فقیر پر کوئی چیز واجب نہیں، کیوں کہ دیت کا تحمل ہمدردی کی بنا پر ہوتا ہے اور اس میں ایک طرح سے تبرع واحسان کے معنی بھی پائے جاتے ہیں، لہٰذا زکاۃ کی طرح یہ بھی فقیر پر لازم نہیں ہوگی۔

= امام ابوداود رحمۃ اللہ علیہ نے اس سے غلام اصطلاحی سمجھا ہے اور انہوں نے اس حدیث پر "باب جنایة العبد یکون للفقراء" کا عنوان قائم کیا ہے، لیکن جیسا کہ اوپر واضح ہو چکا ہے کہ یہ صحیح نہیں اور غلام سے یہاں آزاد لڑکا مراد ہے۔

اگر کوئی اس کو ثابت کرنے کے لئے یہ کہے کہ جس طرح بچے کی جنایت سے کوئی چیز واجب نہیں اسی طرح غلام کی جنایت سے بھی کوئی چیز واجب نہیں ہوتی۔ کیوں کہ وہ دونوں قبضے کے معتبر نہ ہونے، تصرف سے محجور ہونے اور کسی چیز پر صلح کے صحیح نہ ہونے میں برابر ہیں، لہٰذا بچے کی جنایت کی طرح غلام کی جنایت سے بھی کوئی چیز واجب نہیں ہوگی، لیکن یہ قیاس اس لئے درست نہیں ہے کہ غلام مکلف اور بچہ غیر مکلف ہے، لہٰذا دونوں کے احکام الگ الگ ہوں گے۔

چناں چہ "بذل المجھود" میں مولانا خلیل احمد سہارنپوری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

"كتب مولانا محمد يحيى المرحوم: "الغلام" هاهنا هو الصغير من الأحرار لا العبد؛ إذ لو كان عبداً لأداه إليهم عوضاً من جنايته ولما صح قولهم: "إنا أناس فقراء"؛ لأن الدعوى كانت على العبيد، وهو موجود لهم، ولا يطلب منهم شيء آخر، حتى يعتذروا بأنه لا شيء لهم، فإن فهم المؤلف منه أنه العبد، فظاهر أنه ليس بسديد، وإن أثبت المدعي قياساً حيث لم يجب شيء بقطع الغلام فلا يجب شيء بقطع العبد أيضاً. والجامع أنهما ليسا في أيديهما، وأنهما محجوران عن التصرفات فليس لهما الاقتداء ولا الصلح على شيء غير صحيح أيضاً، وذالك لأنه مكلف، فلا يصح أن يقاس على الصبي وهو غير مكلف شرعاً. انتهى: " بذل المجهود، كتاب الديات، باب جناية العبد يكون للفقراء: ٦٩٩/١٢

(٣) مرقاة المفاتيح: ٦٣/٧

اس طرح قاتل سے تخفیف کرنے کے لئے عاقلہ پر دیت لازم کی جاتی ہے، لہٰذا ایسے آدمی پر دیت کا بوجھ ڈالنا جو جانی نہیں جائز نہیں ہوگا اور یہ تکلیف، مالایطاق کے زمرے میں آئے گا۔ (۴)

الْفَصْلُ الثَّالِثُ

۳۵۰۶ – (۲۱) عَنْ عَلِيٍّ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ، أَنَّه قَالَ: دِيَةُ شِبْهِ الْعَمْدِ أَثْلَاثاً: ثَلَاثٌ وَثَلَاثُونَ حِقَّةً، وَثَلَاثٌ وَثَلَاثُونَ جَذَعَةً، وَأَرْبَعٌ وَثَلَاثُونَ ثَنِيَّةً إِلَى بَازِلِ عَامِهَا كُلُّهَا خَلِفَاتٌ"، وَفِي رِوَايَةٍ: قَالَ: "فِي الْخَطَأُ أَرْبَاعاً: خَمْسٌ وَعِشْرُونَ حِقَّةً، وَخَمْسٌ وَعِشْرُونَ جَذَعَةً، وَخَمْسٌ وَعِشْرُونَ بَنَاتِ لَبُونٍ، وَخَمْسٌ وَعِشْرُونَ بَنَاتِ مَخَاضٍ". رَوَاهُ أَبُودَاوُدَ.

ترجمہ: ''حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا، شبہ عمد کی دیت تین قسم کے اونٹ ہیں، تینتیس حقے، تینتیس جذعے اور چونتیس چھ سال سے نو سال تک کی اونٹنیاں جو سب حاملہ ہوں۔ ایک روایت میں ہے کہ آپ نے فرمایا، قتل خطا کی دیت میں چار قسم کے اونٹ ہیں، پچیس حقے، پچیس جذعے، پچیس بنت لبون اور پچیس بنت مخاض۔''

دِيَةُ شِبْهِ الْعَمْدِ أَثْلَاثاً: ثَلَاثٌ وَثَلَاثُونَ حِقَّةً

"دية شبه العمد" مبتداء اور "ثلاث وثلاثون حقة" اس کی خبر ہے۔ "أثلاثا" حال، تمیز یا "أعني" فعل محذوف کے مفعول ہونے کی بناء پر منصوب ہے۔ تمیز کی صورت میں یہ مبتداء اور خبر کے درمیان

---

(٤) المغني لابن قدامة، كتاب الديات: ٨/ ٣١٠

(٣٥٠٦) أخرجه ابوداود في سننه، كتاب الديات، باب في دية الخطأ شبه العمد، رقم: ٤٥٥١، ٤٥٥٢، ٤٥٥٣، وأحمد في مسنده: ١/ ٤٩

واقع ہوگی، جیسا کہ "التصریف لغۃ التغییر" میں "لغۃً" تمیز ہے اور مبتداء اور خبر کے درمیان واقع ہے۔(۱)

ایک صورت یہ بھی ہو سکتی ہے کہ "أثلاثاً"، "یکون" فعل محذوف کی خبر ہو کر مبتداء کی خبر ہو اور "ثلاثون وثلاثون حقۃ" اس کا بیان ہو۔(۲)

فِي الْخَطَأِ أَرْبَاعاً: خَمْسٌ وَعِشْرُونَ حِقَّةً

"في الخطأ" یہ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت نقل کرنے والے راوی کا کلام ہے اور "في شأن الخطأ" کے معنی میں ہے۔ "أرباعاً" تمیز واقع ہے اور "خمس و عشرون حقۃ" مبتداء محذوف یعنی "دیۃ الخطأ" کی خبر ہے۔(۳)

لیکن ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں، ظاہر یہی ہے کہ "في الخطأ" کو حضرت علی رضی اللہ عنہ کا کلام قرار دیا جائے۔ اس صورت میں یہ "خمس و عشرون" مبتداء کے لیے خبر مقدم ہوگی۔(۴)

اس حدیث میں قتل خطا اور شبہ عمد کی جو دیت بیان کی گئی ہے یہ حضرت علی رضی اللہ عنہ اور بعض فقہاء رحمہم اللہ کا مذہب ہے۔ جمہور فقہاء کا یہ مذہب نہیں ہے۔ قتل شبہ عمد کی دیت پر فصل ثانی کی پہلی حدیث اور قتل خطا کی دیت پر فصل ثانی کی ساتویں حدیث کے تحت تفصیلی گفتگو ہو چکی ہے اور وہاں اس حدیث کا جواب بھی دے دیا گیا ہے۔

عربی زبان میں اونٹوں کی عمر کے اعتبار سے مختلف نام ہیں۔ حدیث باب میں ان اصطلاحات کو استعمال کیا گیا ہے۔ ذیل میں ان کی وضاحت کی جاتی ہے:

اونٹوں کی عمر سے متعلق بعض اصطلاحات

"حقۃ" حاء کے کسرے کے ساتھ، "حِقٌّ" کی تانیث ہے۔ چوتھے سال میں داخل ہونے والی اونٹنی کو کہا جاتا ہے کہ اس عمر میں یہ سواری اور بار برداری کی مستحق ہو جاتی ہے۔(۵)

---

(۱) دیکھیے، مرقاۃ المفاتیح: ۶۴/۷، لمعات التنقیح: ۳۱۹/۶، شرح الطیبي: ۸۱/۷

(۲) لمعات التنقیح: ۳۱۹/۶، ۳۲۰

(۳) مرقاۃ المفاتیح: ۶۴/۷، شرح الطیبي: ۸۱/۷

(٤) مرقاۃ المفاتیح: ٦٤/٧

(٥) مختار الصحاح، ص: ١٤٦، النهاية لابن الأثير: ١/٤٠٥

"جذعة" جیم اور ذال کے فتحہ کے ساتھ، "جذع" کی تانیث ہے۔ پانچویں سال میں داخل ہونے والی اونٹنی کو کہا جاتا ہے۔(۶)

"ثنية" "ثني" کی تانیث ہے۔ لغت میں آگے والے دو دانتوں کو کہا جاتا ہے۔ اونٹوں میں چھٹے سال والی اونٹنی پر اس کا اطلاق ہوتا ہے، کیوں کہ اس عمر میں اس کے آگے والے دانت گر جاتے ہیں۔(۷)

"بازل" اس اونٹ یا اونٹنی کو کہتے ہیں جسے آٹھ سال مکمل ہو گئے ہوں اور وہ نویں سال میں داخل ہو۔ اس کے بعد اونٹوں کی عمر کے لئے کوئی اور اصطلاح وضع نہیں۔ عمر کے بڑھنے کی صورت میں بازل کی "عام" کی طرف اضافت کر کے بازلُ عام اور بازلُ عامین وغیرہ کہا جاتا ہے۔ "ثنية إلى بازل عامها" کا مطلب یہ ہے کہ وہ اونٹنی جو چھٹے سے نویں سال تک کی عمر میں ہو۔(۸)

"خلفات" خاء کے فتحہ اور لام کے کسرہ کے ساتھ "خلفة" کی جمع ہے۔ "خلفة" حاملہ اونٹنی کو کہا جاتا ہے۔(۹)

"لبون" دودھ والی اونٹ کو کہا جاتا ہے۔ "بنت لبون" اونٹنی کے اس بچے کو کہا جاتا ہے جو اپنی عمر کے دو سال مکمل کر کے تیسرے سال میں داخل ہو گیا ہو۔ "بنت لبون" کو بنت لبون اس لیے کہتے ہیں کہ اس مدت میں اس کی ماں ایک اور بچے کو جنم دے کر دودھ والی بن سکتی ہے۔(۱۰)

"مخاض" حاملہ اونٹنیوں کو کہتے ہیں۔ یہ جمع ہے اور اس کا مفرد من لفظہ نہیں آتا۔ "خلفة" اس کا مفرد ہے۔ "بنت مخاض" اونٹنی کے اس بچے کو کہا جاتا ہے جو اپنی عمر کا ایک سال مکمل کر کے دوسرے سال میں داخل ہو گیا ہو۔ اس وقت اس کی ماں حمل کے قابل ہو کر حاملہ اونٹنیوں میں داخل ہو جاتی ہے، چاہے وہ فی الحال حاملہ ہو یا نہ ہو۔ لہٰذا اس کو بنت مخاض کہا جاتا ہے، مذکر کو ابن مخاض کہتے ہیں۔(۱۱)

---

(٦) النهاية لابن الأثير، تحت مادة: جذع: ١/٢٤٦

(٧) المغرب في ترتيب المعرب: ١/١٢٤

(٨) دیکھئے، النهاية لابن الأثير الجزري: ١/١٣١، المغرب في ترتيب المعرب: ١/٧٣، مرقاة المفاتيح: ٧/٦٤

(٩) مرقاة المفاتيح: ٧/٦٤

(١٠) معجم الصحاح للجوهري، ص: ٩٣٦

(١١) معجم الصحاح للجوهري، ص: ٩٧٥

٣٥٠٧ - (٢٢) وَعَنْ مُجَاهِدٍ قَالَ: قَضَى عُمَرُ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ فِي شِبْهِ الْعَمْدِ ثَلاَثِيْنَ حِقَّةً، وَثَلاَثِيْنَ جَذَعَةً، وَأَرْبَعِيْنَ خَلِفَةً مَا بَيْنَ ثَنِيَّةٍ إِلَى بَازِلِ عَامِهَا. رَوَاهُ أَبُوْ دَاوُدَ.

ترجمہ: ''امام مجاہد رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے شبہ عمد میں تیس حقے، تیس جذعے اور چالیس حاملہ اونٹنیوں کا فیصلہ فرمایا جو چھ سے نو سال کے درمیان ہوں۔''

قَضَى عُمَرُ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ فِي شِبْهِ الْعَمْدِ ثَلاَثِيْنَ حِقَّةً

جمہور فقہاء کے ہاں قتل شبہ عمد میں چار قسم کے اونٹ ہیں، جن میں پچیس بنت مخاض، پچیس بنت لبون، پچیس حقے اور پچیس جذعے شامل ہیں۔ امام شافعی اور امام محمد بن حسن شیبانی رحمہما اللہ کے نزدیک تین قسم کے سو اونٹ ہیں اور حدیث باب ان حضرات کا مستدل ہے۔(۱)

اس کا جواب اور اس مسئلے پر تفصیلی گفتگو فصل ثانی کی پہلی حدیث کے تحت گزر چکی ہے۔ وہاں ملاحظہ کی جائے۔

٣٥٠٨ - (٢٣) وَعَنْ سَعِيْدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ: أَنَّ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَضَى فِي الْجَنِيْنِ يُقْتَلُ فِي بَطْنِ أُمِّهِ بِغُرَّةٍ: عَبْدٍ أَوْ وَلِيْدَةٍ، فَقَالَ الَّذِي قُضِيَ عَلَيْهِ: كَيْفَ أَغْرَمُ مَنْ لاَ شَرِبَ وَلاَ أَكَلَ وَلاَ نَطَقَ وَلاَ اسْتَهَلَّ وَمِثْلُ ذٰلِكَ يُطَلُّ، فَقَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ''إِنَّمَا هٰذَا مِنْ إِخْوَانِ الْكُهَّانِ''. رَوَاهُ مَالِكٌ وَالنَّسَائِيُّ مُرْسَلاً.

(٣٥٠٧) أخرجه أبوداود في سننه، كتاب الديات، باب دية الخطأ شبه العمد، رقم: ٤٥٥٠، وأحمد في مسند: ٤٩/١

(١) دیکھئے، المغني لابن قدامة، كتاب الجراح، باب ديات الجراح: ٣٩٣/٨، شرح السنة للبغوي، كتاب القصاص، باب الدية: ٣٩٨/٥، الموسوعة الفقهية الكويتية: ٥١/٢١

(٣٥٠٨) أخرجه النسائي في سننه، كتاب القسامة والقود والديات، باب دية جنين المرأة، رقم: ٤٨٢٤، =

۳۵۰۹ - (۲۴) وَرَوَاهُ أَبُودَاوُدَ عَنْهُ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ مُتَّصِلاً.

ترجمہ: ’’حضرت سعید بن مسیب رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بچے میں جو اپنی ماں کے پیٹ میں قتل کیا گیا غرہ یعنی غلام یا باندی کا فیصلہ فرمایا۔ جس آدمی کے خلاف فیصلہ دیا گیا تھا اس نے کہا کہ میں اس کا ضمان کیسے دوں جس نے نہ پیا، نہ کھایا، نہ بولا اور نہ رویا اور اس طرح کا قتل تو رائیگاں جاتا ہے۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہ تو کاہنوں کا بھائی ہے۔

امام ابوداود رحمۃ اللہ علیہ نے اس روایت کو حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے متصلاً نقل کیا ہے۔‘‘

أَنَّ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَضَى فِي الْجَنِيْنِ يُقْتَلُ فِي بَطْنِ أُمِّهِ

”جنین“ حمل کے بچے کو کہا جاتا ہے۔ اس کے اسقاط کی چار صورتیں ہیں:

۱- اگر بچہ زندہ ساقط ہو کر مر جائے تو اس میں پوری دیت واجب ہے۔(۱)

= ومالك في موطئه، كتاب العقول، باب عقل الجنين، ص: ٦٧١

(۳۵۰۹) أخرجه أبوداود في سننه، كتاب الديات، باب دية الجنين، رقم: ٤٥٧٦، ومسلم في صحيحه، كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات، رقم: ٤٣٩٠، ٤٣٩١، وأحمد في مسنده: ٢/٢٧٤

(۱) المغني لابن قدامة، كتاب الديات: ٨/٣٢٣، مرقاة المفاتيح: ٧/٦٦

بچے کے ثبوت حیات کی علامات میں اختلاف

اس صورت میں دیت کے وجوب پر فقہاء کا اتفاق ہے لیکن حیات وزندگی کے ثبوت اور علامات میں اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام شافعی اور امام احمد بن حنبل رحمہم اللہ کے نزدیک زندگی کی ہر علامت مثلاً رونے، دودھ پینے، سانس لینے، چھینکنے اور جمائی وغیرہ سے حیات ثابت ہو جاتی ہے اور ان تمام صورتوں میں پوری دیت واجب ہوگی۔ یہی امام خرقی رحمۃ اللہ علیہ کا ظاہر قول ہے، جب کہ امام مالک، امام زہری، قتادہ اور اسحاق بن راہویہ رحمہم اللہ کے نزدیک صرف رونے کی صورت میں حیات ثابت ہوگی، امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ کی بھی ایک روایت یہی ہے اور حضرت عمر، حضرت عبداللہ بن عباس، ......=

=حضرت حسن بن علی اور حضرت جابر رضی اللہ عنہم سے بھی اسی طرح نقل کیا گیا ہے۔ (دیکھئے، المغني لابن قدامة: ۳۲۳/۸، ۳۲٤، مرقاة المفاتیح: ٦٦/٧)

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا استدلال ان روایات سے ہے جن میں بچے کے رونے کو اثر حیات قرار دیا گیا ہے:

۱-ایک روایت میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ:

"إن الصبي لا یرث، ولا یورث، ولا یصلّی علیه حتی یستهلّ" یعنی "بچہ نہ وارث بن سکتا ہے، نہ اس کا کوئی وارث بن سکتا ہے اور نہ اس پر نمازِ جنازہ پڑھی جاسکتی ہے، یہاں تک کہ وہ روئے"۔

(جامع الترمذي، رقم: ۱۰۳۲، سنن ابن ماجه، رقم: ۱۵۰۷، ورقم: ۲۷۵۰، سنن الدارمي: ۳۱۲٦، ۳۱۲۷، ۳۱۳۰)

۲-اسی طرح ایک اور روایت میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے:

"ما من مولود یولد إلا مسّه الشیطان فیستهلّ صارخاً إلا مریم وابنها" یعنی "کوئی بچہ پیدا نہیں ہوتا مگر اسے شیطان چھوتا ہے اور وہ چیخ کر روتا ہے سوائے حضرت مریم اور ان کے بیٹے کے"۔

(الصحیح للبخاري، رقم: ۳٤۲۱، ٤٥٤۸، الصحیح لمسلم، رقم: ٦۱۳٤، ٦۱۳٥، ومسند أحمد: ۲۲۳/۲، ۲۷٤)

ان دونوں روایتوں میں صرف رونے کو اثرِ حیات قرار دیا گیا ہے کہ ہر بچہ بوقتِ پیدائش روتا ہے اور یہی اس کی زندگی کی علامت ہے۔

لیکن جمہور فقہاء فرماتے ہیں کہ حدیث میں بچے کے رونے کو احکام کا مدار قرار دینا زندگی کی علامت ہونے کی بناء پر ہے اور زندگی کا اثر دودھ پینے، سانس لینے اور چھینکنے وغیرہ سے بھی معلوم ہوجاتا ہے، بلکہ بعض صورتوں میں رونے سے بھی زیادہ ہے، لہٰذا ان تمام صورتوں مین حیات ثابت ہوگی۔ باقی حدیث میں صرف رونے کو اس لئے ذکر کیا گیا ہے کہ تقریباً ہر بچہ پیدائش کے وقت روتا ہے، جیسا کہ دوسری روایت میں اس کی تصریح موجود ہے۔

البتہ صرف حرکت کرنے اور ہلنے سے حیات ثابت نہیں ہوگی، کیوں کہ ہلنا اور حرکت کرنا بسا اوقات مقامِ ولادت کی تنگی کی وجہ سے بچے کے کھینچ کر نکالنے سے بھی ہوتا ہے، لہٰذا اس کو زندگی کی علامت قرار نہیں دیا جائے گا۔ اس سے فریقِ ثانی کے استدلال کا جواب بھی ہوجاتا ہے۔ (دیکھئے، المغني لابن قدامة: ۳۲۳/۸، مرقاة المفاتیح: ٦٦/٧)

۲- بچہ مردہ ساقط ہوا، اس کے بعد ماں کا انتقال ہوگیا تو ماں کے قتل میں دیت اور جنین میں غرہ واجب ہوگی۔(۲)

۳- جنایت سے ماں کا انتقال ہوا، اس کے بعد بچہ زندہ ساقط ہوکر مرگیا تو دو دیتیں واجب ہوں گی، کیوں کہ یہ دو انسانوں کا قتل ہے اور فعل کے اثر میں تعدد سے دیت میں بھی تعدد ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر ایک شخص کو تیر مارا گیا اور وہ دوسرے کے پار ہوگیا جس کے نتیجے میں دونوں کا انتقال ہوگیا تو اس میں دو دیتیں واجب ہوں گی۔(۳)

۴- اگر جنایت کی وجہ سے عورت کا انتقال ہوگیا اور اس کے بعد بچہ مردہ ساقط ہوا تو اس میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک عورت کی دیت اور بچے میں غرہ واجب ہے، جب کہ احناف کے ہاں صرف عورت کی دیت واجب ہے، بچے میں کوئی چیز واجب نہیں۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ بچے کا انتقال بظاہر جنایت کی وجہ سے ہوا ہے لہٰذا سابقہ صورتوں کی طرح اس صورت میں بھی بچے میں غرہ واجب ہوگا۔

لیکن احناف فرماتے ہیں کہ بچے کی وفات کے دو سبب ہوسکتے ہیں کہ اس کا انتقال یا تو اس جنایت کی وجہ سے ہوا ہوگا اور یا ماں کی موت کی وجہ سے دم گھٹنے سے ہوا ہوگا، اس طرح بچے کے سببِ موت میں شک واقع ہو رہا ہے اور شک کی وجہ سے ضمان واجب نہیں ہوتا۔(۴)

غرہ اور جنین کے احکام سے متعلق مزید تفصیل اسی باب کی دوسری روایت کے تحت گزر چکی ہے۔ وہاں دیکھ لی جائے۔

فَقَالَ الَّذِي قُضِيَ عَلَيْهِ: كَيْفَ أَغْرَمُ مَنْ لَا شَرِبَ وَلَا أَكَلَ

"قضی" ماضی مجہول کا صیغہ ہے اور اسے معروف بھی پڑھا جاسکتا ہے۔(۵)

---

(۲) الهداية، كتاب الديات، فصل في الجنين: ٤/٥٩٣.

(۳) تبيين الحقائق، كتاب الديات، فصل في الجنين: ٧/٢٩٣

(٤) الهداية، كتاب الديات، فصل في الجنين: ٤/٥٩٣، تبيين الحقائق: ٧/٢٩٣

(٥) مرقاة المفاتيح: ٧/٦٥، لمعات التنقيح: ٦/٣٢١

"أغرم" باب سمع یسمع سے واحد متکلم کا صیغہ ہے اور اضمن کے معنی میں ہے۔(٦)

"أكل" ماضی معروف کا صیغہ ہے لیکن سجع بندی کی رعایت کی وجہ سے "ولا أكل" پر وقف کیا جائے گا اور آخر میں لام کو ساکن پڑھا جائے گا۔(٧)

وَلَا نَطَقَ وَلَا اسْتَهَلَّ وَمِثْلُ ذٰلِكَ يُطَلُّ

"استھلّ" لام کی تشدید کے ساتھ باب استفعال سے ماضی معروف کا صیغہ ہے۔(٨)

لغت میں استہلال پیدائش کے وقت نومولود بچے کی رونے کی آواز کو کہا جاتا ہے۔ یہ ہلال سے ماخوذ ہے، جو عربی میں پہلی رات کے چاند کو کہتے ہیں۔ لوگوں کی عادت ہے کہ وہ ماہِ نو کے چاند کو دیکھتے وقت ایک دوسرے کو دکھاتے اور شور مچاتے ہیں۔ نومولود بچے کا خفاء سے ظہور بمنزل ہلال اور اس کا رونا گویا چاند کو دیکھنے والوں کے چلانے کی طرح ہوتا ہے، اس لئے اس کے رونے کو استہلال کہا جاتا ہے۔(٩)

"يُطلّ" باب ضرب سے مضارع مجہول کا صیغہ ہے اور "يهدر" یعنی رائیگاں اور ضائع ہونے کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ ایک نسخے میں باء کے ساتھ "بطل" بھی نقل کیا گیا ہے۔ ان دونوں کا مطلب ایک ہی ہے۔(١٠)

إِنَّمَا هٰذَا مِنْ إِخْوَانِ الْكُهَّانِ

"الكهّان" کاہن کی جمع ہے۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے کلام میں سجع بندی اختیار کرنے کی وجہ سے اس آدمی کو کاہنوں کے ساتھ تشبیہ دی ہے کہ جس طرح کاہن لوگ اپنی غیب دانی کا دعویٰ کر کے جھوٹی اور غلط باتیں ملمع سازی اور مسجع ومقفی عبارات کے ذریعے لوگوں میں رواج دینے کی کوشش کرتے ہیں اس طرح اس نے بھی اپنی غلط بات کو سجع بندی کے ذریعے مزین کر کے شرعی حکم کے مقابلے میں رواج دینے کی کوشش کی ہے، ورنہ

(٦) مرقاة المفاتيح: ٦٥/٧، لمعات التنقيح: ٣٢١/٦، التعليق الصبيح: ١٤٧/٤

(٧) مرقاة المفاتيح: ٦٥/٧، التعليق الصبيح: ١٤٧/٤

(٨) مرقاة المفاتيح: ٦٥/٧، التعليق الصبيح: ١٤٧/٤

(٩) المغني لابن قدامة، كتاب الديات: ٣٢٤/٨

(١٠) دیکھئے، مرقاة المفاتيح: ٦٥/٧، لمعات التنقيح: ٣٢١/٦

سجع بندی فی نفسہ مذموم نہیں بلکہ مسجع اور مقفی عبارت کلام کا حسن ہے اور خود حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی بعض دعاؤں میں اس کو اختیار فرمایا ہے۔(۱۱)

چناں چہ جامع ترمذی کی ایک روایت میں دعاء کے الفاظ ہیں:

"اللهمّ إني أعوذبك من علم لا ينفع، ومن قلب لايخشع، ومن نفس لا تشبع، ومن دعاء لا يسمع، ومن هؤلاء الأربع."(١٢)

یعنی "اے اللہ! میں غیر نافع علم، خشیت الٰہی سے خالی دل، سیر نہ ہونے والا نفس، غیر مقبول دعاء اور ان چاروں سے تیری پناہ چاہتا ہوں۔"

(۱۱) دیکھئے، شرح الطيبي: ٨٢/٧، مرقاة المفاتيح: ٦٦/٧، لمعات التنقيح: ٣٢١/٦

(١٢) أخرجه الترمذي في جامعه، أبواب الدعوات، باب ماجاء في جامع الدعوات، رقم: ٣٤٨٢

”ہماری حکومتیں شروع ہی سے اپنے اپنے دور میں مختلف تدبیریں اور اوچھے ہتھکنڈے مدارس کی آزادی کو پامال کرنے کیلئے اختیار کرتی رہی ہیں اور ناکام ہوئی ہیں۔ موجودہ فوجی حکومت کچھ زیادہ ہی سرگرم نظر آرہی ہے، فوجی ہونے کی وجہ سے شاید یہ اس کی مزاجی خصوصیت ہو، اس سے پہلے جنرل ضیاء الحق کی فوجی حکومت نے زبردست سرگرمی اور جوش و خروش کا مظاہرہ کیا تھا لیکن انجام میں وہ ناکامی سے دوچار ہوئی۔ یہی حال موجودہ حکومت کا ہے، ایک مرحلہ میں اس کو ناکامی ہو چکی ہے۔ مدارس پر دہشت گردی کا الزام لگا کر ان کو بند کرنے کا پروگرام ختم ہو چکا ہے۔ دوسرے مرحلے میں عصری تعلیم کی پیوندکاری کا بھوت اس نے اپنے سر پر چڑھا رکھا ہے۔ اس کو عصری تعلیم سے کوئی دلچسپی نہیں، ورنہ عصری درسگاہوں کی اصلاح کی طرف توجہ دیتے۔ اصل میں علوم قرآن و سنت کی اثر انگیزی اور علماء کی خصوصیت کو ختم کرنا مقصود ہے، ان شاء اللہ وہ اس میں بھی ناکام ہوگی۔

البتہ دینی مدارس کے نظام تربیت سے متعلق یہ بات ضرور پیش نظر رہنی چاہیے کہ یہ دور درحقیقت فتنوں کا دور ہے، قدریں تبدیل ہوگئی ہیں۔ باطل قوتوں نے خیر کو شر اور شر کو خیر باور کرانے کے لیے تمام ذرائع ابلاغ کو جھونک دیا ہے، اس سے عام آدمی اور عمومی معاشرہ کا متاثر ہونا ایک فطری بات ہے۔ اس لیے اہل مدارس کو نظام تربیت پر آج کے ماحول کی وجہ سے خاص توجہ دینی چاہیے۔ نظام تربیت میں واقع صرف خامیاں دور کرنا کافی نہیں بلکہ پہلے کے مقابلے میں اسے مزید مضبوط اور مستحکم بنانے کی ضرورت ہے، ہر مدرسے کا اولین ہدف ہی یہ ہونا چاہیے کہ وہاں ایک ایسا سازگار اور مردم ساز ماحول بنایا جائے جس میں رہ کر ایک طالب علم اپنے اندر اخلاص و للّٰہیت، دیانت و امانت، تقویٰ و طہارت اور اسلامی اخلاق و تربیت کے آثار محسوس کرے، طلب علم کا دور درحقیقت اخذ و استفادہ اور حصول و قبول کا دور ہوتا ہے۔ اس لیے مدرسے کا ماحول جس قدر دینی اور روحانی ہوگا طلبہ پر کسی نہ کسی قدر اس کا اثر ہوگا، اس کے لیے جہاں منتظمین اور مدرسین کا ان صفات سے متصف ہونا ضروری ہے وہاں وقتاً فوقتاً اصلاحی بیانات، تزکیہ اخلاق و تصوف کی کتابوں کے مطالعہ اور اکابر علماء اور اسلاف امت کی مبارک زندگیوں کے واقعات اور حالات بیان کرنے کا سلسلہ بھی جاری رکھنا چاہیے، کسی نہ کسی بزرگ سے اساتذہ اور طلبہ کی اصلاح کا تعلق ضرور قائم رہنا چاہیے، اساتذہ کو خاص طور پر اس طرف توجہ دینی چاہیے کہ کسی اللہ والے سے ان کی نسبت قائم ہو، اساتذہ صاحب نسبت ہوں گے تو طلبہ اور مدرسے کے عمومی ماحول پر اس کا اثر ضرور ہوگا۔ ماضی کے مقابلے میں آج اس سے غفلت برتی جارہی ہے جب کہ ماضی میں نسبتاً اس کا اہتمام زیادہ ہوتا تھا اور اس کے ثمرات بھی مرتب ہوتے تھے۔“ (صدائے وفاق، ص: ۲۰-۲۱)

باب ما لا يُضْمَنُ من الجنايات

اَلْفَصْلُ الأَوَّلُ

جنایت کے لغوی معنی

''جنایت'' کا لفظ "جنى عليه شراً" سے ماخوذ ہے اور لغوی اعتبار سے ہر برائی کے ارتکاب کو کہا جاتا ہے۔ بعدازاں اس میں تخصیص پیدا ہوگئی اور صرف فعل حرام پر اس کا اطلاق ہونے لگا۔ یہ لفظ اصلاً "جني الثمر" سے لیا گیا ہے، جو درخت سے پھل توڑنے کو کہا جاتا ہے۔(۱)

جنایت کی اصطلاحی تعریف

شریعت کی اصطلاح میں مالی یا جانی نقصان کرنے کو جنایت کہا جاتا ہے۔ فقہاء کے عرف میں اس میں مزید تخصیص ہو جاتی ہے اور ان کے ہاں جنایت کا اطلاق صرف جانی نقصان پر ہوتا ہے۔

چنانچہ حافظ زیلعی رحمۃ اللہ علیہ ''کنز'' کی شرح میں فرماتے ہیں:

"وهي في الشرع اسم لفعل محرم سواء كان في مال أو نفس، لكن في عرف الفقهاء يراد بإطلاق اسم الجناية الفعل في النفس والأطراف."(۲)

یعنی ''جنایت شریعت میں فعل حرام کا نام ہے، چاہے مال میں ہو یا نفس میں، لیکن فقہاء کے عرف میں جنایت کے اطلاق سے وہ فعل مراد لیا جاتا ہے جو نفس یا اطراف میں واقع ہو۔''

---

(۱) "الجناية: ما تجنيه من شرّ، أي تُحدثه، تسميةً بالمصدر، من جنى عليه شراً، وهو عام إلا أنه خصّ بما يحرم من الفعل، وأصله من "جنيْ الثمر" وهوَ أخذه من الشجر." المغرب في ترتيب المعرب، باب الجيم، ص: ۱٦٦

(۲) تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، كتاب الجنايات: ۲۰۷/۷

۳۵۱۰ - (۱) وَعَنْ أَبِيْ هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ، قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "اَلْعَجْمَاءُ جُرْحُهَا جُبَارٌ، وَالْمَعْدِنُ جُبَارٌ، وَالْبِئْرُ جُبَارٌ." مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ.

ترجمہ: حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، چوپایوں کا زخمی کرنا معاف ہے، کان (میں دب جانا) معاف ہے اور کنویں (میں گر جانا) معاف ہے۔"

اَلْعَجْمَاءُ جُرْحُهَا جُبَارٌ

"العجماء" (عین کے فتحہ، جیم کے سکون اور میم کی مد کے ساتھ) أعجم کی تانیث ہے اور یہ عجمی کے ہم معنی ہے۔ لغت میں غیر قادر الکلام اور گونگے کو کہا جاتا ہے، جب کہ عرف میں اس کا اطلاق جانور پر ہوتا ہے اور یہ اطلاق العام علی الخاص کے قبیل سے ہے، جیسا کہ "دابہ" کا لفظ لغت میں عام ہے اور زمین پر چلنے والے ہر جانور کو کہا جاتا ہے لیکن عرف میں اس کا اطلاق صرف "فرس" پر ہوتا ہے۔ جانور کو عجماء اس لئے کہا جاتا ہے کہ وہ کلام کرنے پر قادر نہیں ہوتا۔(۱)

(۳۵۱۰) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الزكاة، باب في الركاز الخمس، رقم: ۱٤۹۹، وكتاب المساقاة، باب من حفر بئراً في ملكه لم يضمن، رقم: ۲۳۵۵، وكتاب الديات، باب المعدن جبار والبئر جبار، رقم: ٦۹۱۲، ٦۹۱۳، ومسلم في صحيحه، كتاب الحدود، باب جرح العجماء والمعدن والبئر جبار، رقم: ۲٤٦۵-۲٤٦۹، وأبوداود في سننه، كتاب السنة، باب العجماء والمعدن والبئر جبار، رقم: ٤۵۹۳، والترمذي في جامعه، أبواب الأحكام، باب ماجاء في العجماء جرحها جبار، رقم: ۱۳۷۷، والنسائي في سننه، كتاب الزكاة، باب المعدن، رقم: ۲٤۹۷-۲۵۰۰، وابن ماجه في سننه، أبواب الديات، باب الجبار، رقم: ۲٦۷۳، والدارمي في سننه، كتاب الديات، باب العجماء جرحها جبار، رقم: ۲۳۷۷-۲۳۷۹، ومالك في موطئه، كتاب العقول، باب جامع العقل: ۲/۸٦۸، وأحمد في مسنده: ۲/۲۲۸

(۱) دیکھئے، المغرب في ترتيب المعرب: ۲/٤۵، وفتح الباري، كتاب الديات، باب المعدن جبار والبئر جبار: ۱۲/۲۱۷

"الجرح" جیم کے ضمہ کے ساتھ اسم اور فتحہ کے ساتھ مصدر ہے۔(۲) پہلی صورت میں "زخم" اور دوسری میں "زخمی کرنے" کے معنی میں آتا ہے۔

"جبار" بروزن غُبار ہے۔ بیکار اور ضائع ہونے کو کہا جاتا ہے اور "ذهب دمه جبار" بھی اسی سے ہے کہ اس کا خون رائیگاں گیا۔(۳)

زخمی کرنے کی قید یا تو اغلب کے اعتبار سے ہے کہ چوپایہ عموماً زخمی کر کے نقصان پہنچاتا ہے یا بطور مثال کے ہے کہ مثلاً وہ زخمی کر کے نقصان پہنچائے تو اس کی ضمان واجب نہیں، وگرنہ چوپایہ چاہے زخمی کر کے یا اس کے بغیر ہلاک کرے دونوں صورتوں میں ضمان واجب نہیں ہوگا۔

اس کی تائید ایک روایت سے بھی ہوتی ہے، جس میں زخم کا ذکر نہیں ہے اور اس کے الفاظ ہیں:

"العجماء جبار"(٤) چوپائے کا نقصان معاف ہے۔(۵)

جانور کی جنایت کے احکام

اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر مالک کی تعدی کے بغیر جانور نقصان پہنچاتا ہے تو وہ ہدر ہے اور اس کا ضمان واجب نہیں۔ فقہاء نے اس سلسلے میں یہ ضابطہ بیان کیا ہے کہ مسلمانوں کے راستے سے گزرنے کی اجازت سلامتی کی شرط کے ساتھ مقید ہے اور یہی ضابطہ اس طرح کے مسائل کی بنیاد ہے کہ اگر راہگیر کی کوتاہی کی وجہ سے نقصان پہنچتا ہے تو اس کا ضمان واجب ہوگا۔

چنانچہ صاحب ہدایہ علامہ مرغینانی رحمۃ اللہ علیہ اس ضابطے کو بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"والأصل أن المرور في طريق المسلمين مباح مقيد بشرط السلامة (فيما يمكن الاحتراز عنه)؛ لأنه يتصرف في حقه من وجه، وفي حق غيره من وجه لكونه مشتركاً بين كل الناس، فقلنا بالإباحة مقيداً بما ذكرنا،

---

(۲) دیکھئے، عمدة القاري، كتاب الديات، باب المعدن جبار والبئر جبار: ١٠٦/٢٤

(۳) مختار الصحاح، باب الميم، ص: ٩١

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الزكاة، باب في الركاز الخمس، رقم: ١٤٩٩

(۵) دیکھئے، عمدة القاري، كتاب الديات، باب المعدن جبار والبئر جبار: ١٠٦/٢٤

ليعتدل النظر من الجانبين."(٦)

یعنی ''ضابطہ یہ ہے کہ مسلمانوں کے راستے سے گزرنا ایسا مباح امر ہے، جو سلامتی کی شرط کے ساتھ مقید ہے (ان چیزوں سے جن سے بچنا ممکن ہے)، کیونکہ گزرنے والا آدمی من وجہ اپنے حق اور من وجہ دوسروں کے حق میں تصرف کرتا ہے کیونکہ راستہ تمام لوگوں کے درمیان مشترک ہوتا ہے، لہٰذا ہم نے جواز کو اس قید کے ساتھ مقید کیا ہے جس کو ہم نے ذکر کیا ہے، تاکہ جانبین کی رعایت ہو۔''

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے۔ البتہ اس کی تفصیلات میں اختلاف ہے اور ذیل میں اس کا خلاصہ ذکر کیا جاتا ہے۔

جنایت کی مختلف صورتیں اور ان کا حکم

جانوروں کی جنایت کی ابتداءً دو قسمیں ہیں کہ جانور کے ساتھ راکب، سائق اور قائد میں سے کوئی ہوگا یا نہیں ہوگا؟

محافظ کے موجود نہ ہونے کی صورت

١- اگر جانور بھاگ کر نکلا ہے اور اس کے ساتھ محافظ وغیرہ کوئی نہیں ہے تو احناف کے نزدیک چاہے جانور رات کو نقصان پہنچائے یا دن کو مطلقاً مالک پر اس کا ضمان واجب نہیں۔(٧)

امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ، امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جانور کو اگر محافظ کے ساتھ چھوڑا گیا تو ضمان واجب نہیں اور اگر محافظ کے بغیر چھوڑا گیا تو ضمان واجب ہے۔(٨)

---

(٦) الهداية، كتاب الديات، باب جناية البهيمة والجناية عليها: ١٤١/٨

(٧) إعلاء السنن، كتاب الجنايات، باب ما جاء أن جناية البهيمة جبار: ٢٣٩/١٢، فتح الباري، كتاب الديات، باب العجماء جبار: ٣٢١/١٢

(٨) "قال الطحطاوي: إن تحقيق مذهب أبي حنيفة لا ضمان إذا أرسلها مع حافظ، وأمّا إذا أرسلها من دون حافظ ضمن." (نيل الأوطار، كتاب الغصب والضمانات باب جناية البهيمة: ٣٤٩/٥)

"قال الشوكاني: "لادليل على هذا التفصيل." قلت هو جمود بين، والدليل عليه أن النبي صلى الله عليه وسلم جعل مبنى الضمان على التقصير في الحفظ، فإذا أرسلها مع حافظ لم يقصر في الحفظ، وإذا =

حاصل یہ ہے کہ احناف کے ہاں حکم کا مدار دن رات پر نہیں بلکہ حفاظت میں کوتاہی کرنے پر ہے کہ اگر مالک نے دن کو بھی جانور کی حفاظت میں کوتاہی برتی ہے تو وہ ضامن ہوگا اور اگر رات کو کوتاہی نہیں برتی بلکہ جانور کی مکمل نگرانی کی ہے اور اس کے باوجود جانور نے نقصان پہنچایا ہے تو وہ ضامن نہیں ہوگا۔(۹)

امام شافعی، امام مالک اور امام احمد بن حنبل رحمہم اللہ نے دن، رات کا اعتبار کیا ہے کہ مالک رات کو ضامن ہوگا اور دن کو ضامن نہیں ہوگا، کیوں کہ لوگوں کی عادت ہے وہ رات کو جانوروں کو باندھ دیتے ہیں، لہٰذا جب عادت کے خلاف مالک نے رات کو بھی جانور کو چھوڑ دیا تو وہ متعدی شمار ہوگا اور اس پر ضمان واجب ہوگا۔(۱۰)

جمہور کی دلیل

جمہور کی دلیل حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ وہ فرماتے ہیں:

"كانت له ناقة ضاربة، فدخلت حائطاً، فأفسدت فيه، فقضى رسول الله صلى الله عليه وسلم أنّ حفظ الحوائط بالنهار على أهلها، وأنّ حفظ الماشية بالليل على أهلها، وأنّ على أهل المواشي ما أصابت ماشيتهم بالليل."(۱۱)

= أرسلها بدون حافظ فقد قصر. فإن قلت: أنه قد قسم الحفظ فجعل الحفظ بالنهار على أصحاب الحوائط، وبالليل على أصحاب الماشية؛ فلم يكن أصحاب الماشية مقصرين في ترك الحفظ بالنهار. قلنا: إن كان كذلك فكيف أوجب الضمان على أهل الغنم بالنهار في حديث عبدالله بن عمرو بن العاص؟ وهل تجيزون أن يترك أهل الماشية ما شيتهم في الحوائط إذا قصر أصحاب الحوائط في الحفظ؟ فإن قلتم: لا، قلنا: فقد اعترفتم بأن ليس معنى الحديث على ما زعمتم، وإنما معناه ما قلنا: إن الإبل إذا أفسدت شيئاً بالنهار مع حفظ الرعاة ينسب هذا الإفساد إلى تقصير أرباب الحوائط والزروع، لأنه لا حاجة إلى حفظ الرعاة بالنهار، فاعرف ذلك." إعلاء السنن، كتاب الجنايات، باب ضمان جناية البهيمة: ۲٤۲/۱۸.

(۹) دیکھئے، إعلاء السنن، كتاب الجنايات، باب ضمان جناية البهيمة: ۲٤۰/۸-۲٤۲

(۱۰) دیکھئے، فتح الباري، كتاب الديات، باب العجماء جبار: ۳۲۲/۱۲، وإعلاء السنن، كتاب الجنايات، باب ماجاء في أن جناية البهيمة جبار: ۲٤۰/۱۸

(۱۱) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الإجارة، باب المواشي تفسد زرع قوم، رقم: ۳۵٦۹، ۳۵۷۰، وابن ماجه في سننه، أبواب الأحكام، باب الحكم فيما أفسدت المواشي، رقم: ۲۳۳۲

یعنی ''ان کی ایک اونٹنی کھیت میں چرنے کی عادی تھی، وہ ایک باغ میں داخل ہوئی اور اسے نقصان پہنچایا تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فیصلہ فرمایا کہ دن کو باغات کی حفاظت کرنا باغات کے مالکوں پر اور رات کو جانوروں کی حفاظت جانوروں کے مالکوں پر لازم ہے، اور جانور رات کو جو نقصان کریں گے مالک اس کا ضامن ہوگا۔''

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے دلائل

۱- امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی ایک دلیل حدیث باب کا عموم ہے کہ جانوروں کی جنایت معاف ہے۔ اس میں دن رات کی قید نہیں۔ (۱۲)

۲- ایک اور دلیل عمرو بن شعیب کے طریق سے مروی سنن دارقطنی کی روایت ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"ما أصابت الإبل بالليل ضمن أهلها، وما أصابت بالنهار فلا شيء فيه، وما أصابت الغنم بالليل والنهار غرم أهلها."(۱۳)

یعنی ''اونٹ جو نقصان رات کو پہنچائیں تو ان کے مالک اس نقصان کے ضامن ہوں گے اور جو نقصان دن کو پہنچائیں تو اس میں کچھ نہیں ہے، بکریاں جو رات اور دن کو نقصان پہنچائیں تو ان کے مالک اس نقصان کے ضامن ہوں گے۔''

مولانا ظفر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ بکریوں کے مالکوں پر دن اور رات دونوں صورتوں میں ضمان واجب کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ضمان کے اسقاط میں دن کا دخل نہیں بلکہ اس کی بنا حفاظت میں کوتاہی برتنے پر ہے، کیوں کہ بکریوں کی حفاظت آسان ہے، لہٰذا ان کا نقصان محافظوں کی کوتاہی پر محمول ہوگا، جب کہ اونٹوں کو قابو کرنا مشکل ہے تو ان کے نقصان کی ذمہ داری مالک پر نہیں ہوگی۔ (۱۴)

(۱۲) دیکھیے، إعلاء السنن، كتاب الجنايات، باب ما جاء أن جناية البهيمة جبار: ۱۸/۲۴۰

(۱۳) أخرجه الدارقطني في سننه، كتاب الحدود والديات وغيره: ۳/۲۱۳

(۱٤) إعلاء السنن، كتاب الجنايات، باب ضمان جناية البهيمة: ۱۸/۲٤۲

جمہور کی دلیل کا جواب

حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ کی روایت بھی حفاظت میں کوتاہی پر محمول ہے اس لیے کہ حدیث میں مذکور لفظ "ماشیہ" سے اونٹ مراد ہیں۔ عرب عموماً دن میں اونٹ چرایا کرتے تھے۔ کبھی چرواہے کے لئے اونٹوں کا سنبھالنا مشکل ہو جاتا تھا اور اس کی کوتاہی کے بغیر اونٹ نقصان کر دیتے تھے۔ حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ کی روایت میں اس صورت کی نفی کی گئی ہے کہ ایسی صورت میں اگر دن کو اونٹ نقصان پہنچا دے تو مالک پر اس کا ضمان واجب نہیں، کیونکہ ایسی صورت میں مالک کی طرف سے کوتاہی اور تعدی نہیں پائی گئی۔

چنانچہ مولانا ظفر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ اس حدیث کے بارے میں فرماتے ہیں:

"دلّ الحديث على أنّ المالك يضمن إذا قصر في حفظ البهيمة، وأمّا إسقاط الضمان عن أهل الماشية بالنهار، فتأويله أنّ المراد من الماشية الإبل دون كل ماشية، والعادة أنهم يرعون الإبل بالنهار، ثم قد تعسر الإبل على رعاة فتفسد شيئاً من غير تقصير من الرعاة فيهدر ذلك لعدم التقصير، لا لأن الإفساد بالنهار غير موجب للضمان أصلاً، وإلا لوجب أن لا يجب الضمان على الرعاة في النهار وإن تعمدوا الإفساد، وهو باطل."(۱۵)

---

(۱۵) إعلاء السنن، كتاب الجنايات، باب ضمان جناية البهيمة: ۲٤۱/۱۸

مولانا ظفر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ کی روایت کا مطلب بیان کرتے ہوئے ایک جگہ فرماتے ہیں:

"ومعناه – والله أعلم – أن أرباب المواشي يتضررون بحبسها في النهار، لا بدلهم من إرسالها للرعي والعلف، فلا ضمان عليهم في ما أفسدته بالنهار، وليس معها سائق ولا قائد ولا يتضررون بحبسها في الليل؛ لأن غالب المواشي لا ترتع ليلاً، فيضمنون ما أفسدته بالليل، لكونه دليلاً على أن أربابها يقصدون إفساد الزرع والحوائط، حيث يرسلونها على حين غفلة من أهلها عن حفظ الأموال. ومبنى هذا القضاء على السياسة، وليس بشرع عام، فللإمام أن يقضي به بعد أن يقدم إلى الناس بذلك، وإلا فالأصل أن العجماء جبار إذا لم يكن معها سائق ولا قائد، ليلاً كان أو نهاراً، =

یعنی ''حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ مالک اگر جانوروں کی حفاظت میں کوتاہی کرے تو وہ ضامن ہوگا، باقی رہا جانور کے مالکوں سے دن کو ضمان کا ساقط کرنا تو اس کی تاویل یہ ہے کہ ''ماشیہ'' سے ہر جانور مراد نہیں بلکہ اونٹ مراد ہیں اور عرب کی عادت تھی کہ وہ اونٹ دن کو چرایا کرتے تھے، پھر کبھی چرواہوں پر اونٹوں کا سنبھالنا مشکل ہو جاتا اور چرواہوں کی کوتاہی کے بغیر وہ نقصان پہنچادیتے تو کوتاہی نہ ہونے کی وجہ سے اس نقصان کو ہدر قرار دیا گیا ہے، اس لئے نہیں کہ دن کو نقصان کرنا بالکل ضمان ہی کو واجب نہیں کرتا، وگرنہ یہ لازم آتا ہے کہ چرواہے اگر جان بوجھ کر نقصان کریں، ان پر ضمان واجب نہ ہو، جب کہ یہ باطل ہے۔''

اس کی تائید احناف کے دلائل میں مذکور سنن دارقطنی کی روایت سے بھی ہوتی ہے کہ اس میں ''اہل'' کی تصریح موجود ہے۔(۱۶)

محافظ کے موجود ہونے کی صورتیں

۲-اگر جانور کے ساتھ محافظ موجود ہو تو اس کی متعدد صورتیں ہیں:

۱-اگر جانور اس آدمی کی زمین میں چل رہا ہو جو اس کے ساتھ موجود ہے اور وہ کسی چیز کو ہلاک کر دیتا ہے تو مالک پر ضمان واجب نہیں، البتہ اگر آدمی اس پر سوار ہے اور جانور نے روندڈالا ہے تو اس صورت میں ضمان واجب ہوگا، کیوں کہ وہ آدمی اس سوار کے بوجھ کی وجہ سے ہلاک ہوا ہے۔

۲-اگر جانور کسی اور کی ملکیت میں مالک زمین کی اجازت سے چل رہا ہے تو اس کا حکم بھی مذکورہ بالا صورت والا ہے کہ مالک پر ضمان واجب نہیں، الا یہ کہ وہ جانور پر سوار ہو اور جانور نے روندڈالا ہو تو ضمان واجب ہوگا۔(۱۷)

= لإطلاق قوله صلى الله عليه وسلم: "العجماء جرحها جبار." وهو حديث صحيح، تلقاه الأمة بالقبول؛ وإذا كان معها حافظ فهو ضامن لما أفسدته؛ لكون فعل العجماء إذ ذاك منسوباً إلى تقصير الحافظ في حفظها، والله تعالىٰ أعلم." إعلاء السنن، كتاب الجنايات، باب ضمان جناية العبد: ۲٤۳/۱۸

(۱٦) مزید تفصیل کے لیے دیکھیے، إعلاء السنن، كتاب الجنايات، باب ضمان جناية البهيمة: ۲٤۲/۱۸

(۱۷) "فلو حدثت المذكورات في السير في ملكه لم يضمن ربها إلا في الوطء، وهو راكبها؛ لأنه مباشر لقتله بثقله فيحرم الميراث، ولو حدثت في ملك غيره بإذنه فهو كملكه، فلا يضمن كما إذا لم يكن صاحبها =

۳-اگر کسی اور کی زمین میں مالک زمین کی اجازت کے بغیر جانور چل رہا ہے، تو اس میں یہ تفصیل ہے کہ جانور خود چھوٹ کر زمین میں داخل ہو گیا ہے تو ضمان واجب نہیں اور اگر مالک نے خود داخل کیا ہے تو مطلقاً ضمان واجب ہے، چاہے جانور نے جس طرح بھی نقصان کیا ہو اور مالک ساتھ ہو یا نہ ہو۔(۱۸)

اختلافی صورت

۴-اگر جانور عام راستے میں چل رہا ہے اور وہ پاؤں سے کسی چیز کو کچل ڈالتا ہے، یا اگلا، پچھلا پاؤں رکھتے ہوئے نقصان پہنچاتا ہے، سر سے ٹکر مار کر، منہ سے کاٹ کر، اگلے پاؤں سے لات مار کر، یا جسم کے کسی حصے سے دھکا دے کر نقصان پہنچاتا ہے، تو ان تمام صورتوں میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں آدمی چاہے راکب ہو، قائد ہو، یا سائق بہر صورت ضمان واجب ہوگا، البتہ اگر چلتے ہوئے کھر کے کنارے سے یا دم پھیرتے ہوئے نقصان کیا ہو تو مالک ضامن نہیں ہوگا۔(۱۹)

= معها."الدرالمختار مع ردالمحتار، كتاب الديات، باب جناية البهيمة والجناية عليها: ٤٢٧/٥، نیز دیکھئے، تبيين الحقائق، كتاب الديات، باب جناية البهيمة والجناية عليها وغير ذلك: ٣١١/٧، البحر الرائق، كتاب الديات، باب جناية البهيمة والجناية عليها: ١٢٨/٩، ١٢٩

(١٨) قال الحصكفي في الدرالمختار: " (وإلا) يكن بإذنه (ضمن ما تلف مطلقاً) لتعديته."

قال ابن عابدين: "(قوله: ضمن) أي الراكب ما تلف مطلقاً، أي سواء وطئت أو خبطت أو صدمت، واقفة أو سائرة، وكالراكب السائق والقائد، كما يأتي متناً، وقد ظهر أن الكلام فيما إذا لم تدخل بنفسها. قال في العناية: وإن كانت الجناية في ملك غير صاحبها، فإما إن أدخلها صاحبها فيه أولا، فإن كان الثاني فلا ضمان عليه على كل حال؛ لأنه ليس بمباشر ولا متسبب، وإن كان الأول فعليه الضمان على كل حال، سواء كان معها سائقها أو قائدها أو راكبها، أولا، واقفة أو سائرة؛ لأنه إما مباشر أو متسبب متعد؛ إذ ليس له إيقاف الدابة وتسييرها في ملك الغير." ردالمحتار مع الدرالمختار، كتاب الديات، باب جناية البهيمة والجناية عليها: ٤٢٧/٥، نیز دیکھئے، الكفاية مع فتح القدير، كتاب الديات، باب جناية البهيمة والجناية عليها: ٢٥٧/٩، البحر الرائق، كتاب الديات، باب جناية البهيمة والجناية عليها وغير ذلك: ١٢٩/٧، وتبيين الحقائق، كتاب الديات، باب جناية البهيمة والجناية عليهما وغير ذالك: ٣١١/٧

(١٩) الدر المختار مع رد المحتار، كتاب الديات، باب جناية البهيمة والجناية عليها: ٦٠٣/٦، الهداية، كتاب الديات، باب جناية البهيمة والجناية عليها: ٦٠١/٤

شوافع کے ہاں اگر جانور کے ساتھ آدمی موجود ہو تو اس میں جان، عضو اور مال کا نقصان، راکب، قائد اور سائق، مالک، اجیر، مستأجر، مستعیر اور غاصب، دن اور رات، اگلے، پچھلے پاؤں، دم اور سر کا نقصان سب برابر ہیں اور ان تمام صورتوں میں ضمان واجب ہوگا۔

شوافع کی دلیل

شوافع فرماتے ہیں کہ اتلاف میں عمد اور خطا کا فرق نہیں ہوتا۔ جو آدمی جانور کے ساتھ موجود ہوتا ہے اس کی حیثیت حاکم کی جب کہ جانور کی حیثیت صرف آلے کی ہوتی ہے، لہٰذا اس نے جانور کو ابھارا ہو یا نہ ابھارا ہو اور اسے نقصان کرنے کا علم ہو یا نہ ہو بہرصورت جانور کا فعل اس کی طرف منسوب ہوگا اور جانور کے نقصان کا ضمان اس پر واجب ہوگا۔ (۲۰)

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے دلائل

۱- امام ابوداؤد رحمۃ اللہ علیہ نے "باب الدابة تنفح بر جلها" کے تحت حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت نقل کی ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"الرجل جبار" (۲۱) یعنی "پاؤں کا نقصان معاف ہے۔"

---

(۲۰) فتح الباري، كتاب الديات، باب العجماء جبار: ۳۲۱/۱۲

(۲۱) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الديات، باب في الدابة تنفح بر جلها، رقم: ۴۵۹۲

ایک اشکال کا جواب

امام دارقطنی رحمۃ اللہ علیہ نے سفیان بن حسین کی وجہ سے اس روایت کو معلل قرار دیا ہے کہ روایت کے یہ الفاظ ان کا وہم ہیں۔ کیوں کہ یہ روایت انہوں نے امام زہری رحمۃ اللہ علیہ سے نقل کی ہے، جب کہ سفیان بن حسین کے علاوہ امام زہری رحمۃ اللہ علیہ سے نقل کرنے والے راوی امام مالک، یونس، سفیان بن عیینہ، معمر، ابن جریج، زبیدی، عقیل، لیث بن سعد وغیرہ میں سے کسی نے بھی سفیان بن حسین کی متابعت نہیں کی اور ان میں سے کسی کی روایت میں بھی "رجل" کا ذکر نہیں ہے۔

امام دارقطنی رحمۃ اللہ علیہ کے ذکر کردہ اشکال کا جواب یہ ہے کہ سفیان بن حسین اس زیادتی کو نقل کرنے میں متفرد نہیں ہیں بلکہ سنن دارقطنی میں دیگر کئی طرق سے بھی یہ روایت اسی طرح نقل کی گئی ہے۔ چنانچہ سفیان بن حسین نے زہری، آدم نے شعبہ، ابوقیس نے ہذیل اور ابراہیم نخعی رحمۃ اللہ علیہ نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مرسلاً یہی روایت نقل کی ہے اور ان تمام روایتوں میں "رجل" کی زیادتی نقل کی گئی ہے۔ یہ بات انتہائی بعید نظر آتی ہے کہ ان تمام راویوں کو وہم ہوا ہو اور انہوں نے "الرجل جبار" کے اضافے کو نقل کر دیا ہو۔ ....

....

....

چنانچہ مولانا ظفر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ اس حدیث پر گفتگو کرتے ہوئے "إعلاء السنن" میں فرماتے ہیں:

"وروى أبو داود والنسائي عن سفيان بن حسين، عن الزهري، عن سعيد بن المسيب، عن أبي هريرة، عن النبي صلى الله عليه وسلم، قال: "الرجل جبار." وأخرجه الدارقطني في "سننه" وقال: لم يروه غير سفيان بن حسين، وهو وهم، لم يتابعه عليه أحد، وخالفه الحفاظ عن الزهري، منهم مالك، ويونس، وسفيان بن عيينة، ومعمر، وابن جريج، والزبيدي، وعقيل، والليث بن سعد وغيرهم، وكلهم رووه عن الزهري: "العجماء جبار، والبئر جبار، والمعدن جبار" ولم يذكروا: "الرجل" وهو الصواب." وكذا أعلّه الخطابي والمنذري بسفيان بن حسين، كما في "الزيلعي" وأخرج الدارقطني أيضاً من طريق آدم بن أبي أياس، عن شعبة، عن محمد بن زياد، عن أبي هريرة مرفوعاً نحوه، وقال: لم يروه عن شعبة غير آدم قوله: "الرجل جبار."

قلت: حكم الوهم ليس كما ينبغي، لإنك قد عرفت أن إبراهيم النخعي أيضاً رواه مرسلاً، ويبعد حكم الوهم على كل أحد منهم، ولو سلم أنه وهم فيكون وهما من جهة اللفظ لامن جهة المعنى، لأنّ معناه مندرج في قوله: "العجماء جبار" كما لا يخفى، وأخرجه الدارقطني أيضاً عن عبدالملك بن أحمد الزيات عن حفص بن عمرو، عن عبدالرحمن، عن سفيان عن أبي قيس، عن هزيل، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "المعدن جبار، والبئر جبار، والسائمة جبار، والرجل جبار، وفي الركاز الخمس."، وأخرجه أيضاً عن أسماعيل الصفار عن الدقيقي، عن مسلم بن سلام، عن محمد بن طلحة، عن عبدالرحمن بن ثروان، عن هزيل، عن عبدالله، أظنه مرفوعاً قال: "العجماء جبار" والمعدن جبار، والبئر جبار، والرجل جبار، وفي الركاز الخمس."، وسكت عنهما الدارقطني. ولكن قال في "التعليق المغني" عبدالرحمن بن ثروان أبو قيس وإن كان صدوقا إلا أن هذا الحديث منكر، لأنه مخالف للحفاظ، وقد عرفت لانكارة في الحديث، وقد رواه سفيان بن حسين عن الزهري، وآدم عن شعبة، وأبو قيس عن هزيل، وإبراهيم النخعي عن النبي صلى الله عليه وسلم مرسلاً، فما معني النكارة فيه؟" إعلاء السنن، كتاب الجنايات، باب ماجاء أن جناية البهيمة جبار: ١٨/٢٣٩، ٢٤٠

امام ابوداؤد رحمۃ اللہ علیہ اس کی تشریح میں فرماتے ہیں کہ "الدابة تضرب برجلها وهو راكب"

یعنی ''جانور پاؤں سے مارے اس حال میں کہ آدمی اس پر سوار ہو۔'' (۲۲)

۲-امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ابن سیرین رحمۃ اللہ علیہ سے تعلیق نقل کی ہے کہ:

"كانوا لا يضمّنون من النفحة، ويضمّنون من ردّ العنان." (۲۳)

یعنی ''جانور کے کھر کا کنارہ لگنے کی وجہ سے جو نقصان ہوتا ہے، اہل علم اس کی ضمان واجب نہیں کرتے تھے اور لگام موڑنے کی وجہ سے (نقصان پہنچنے کی) ضمان واجب کرتے تھے۔''

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے اس اثر کی تشریح میں فرماتے ہیں:

"والمعنى أنّ الدابة إذا كانت مركوبةً فلفت الراكب عنانها، فأصابت برجلها شيئاً ضمنه الراكب، وإذا ضربت برجلها من غير أن يكون له في ذلك تسبب لم يضمن، وهذا الأثر وصله سعيد بن منصور، عن هشيم، حدثنا ابن عون، عن محمد بن سيرين، وهذا سند صحيح، وأسنده ابن أبي شيبة من وجه آخر عن ابن سيرين نحوه." (۲٤)

یعنی ''مطلب یہ ہے کہ جب جانور مرکوب ہو اور سوار نے اس کی لگام کو کھینچا، جس کی وجہ سے جانور نے پاؤں سے کچھ نقصان پہنچایا تو سوار ضامن ہوگا، اگر بغیر کسی سبب کے جانور نے پاؤں سے نقصان کیا ہو تو سوار ضامن نہیں ہوگا۔ سعید بن منصورؒ نے ابن سیرینؒ کے اثر کو ہشیم عن ابن عون کے طریق سے موصولاً نقل کیا ہے اور یہ صحیح سند ہے۔ ابن ابی شیبہؒ نے ایک اور طریق سے ابن سیرینؒ سے اسے مسنداً نقل کیا ہے۔''

۳-امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے حماد بن ابوسلیمان رحمۃ اللہ علیہ کا اثر بھی تعلیقاً نقل کیا ہے کہ:

(۲۲) سنن أبي داود، كتاب الديات، باب في الدابة تنفح برجلها، رقم: ٤٥٩٢

(۲۳) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الديات، باب العجماء جبار، رقم: ٦٩١٣

(۲٤) فتح الباري، كتاب الديات، باب العجماء جبار: ٣٢٠/١٢

"لا تُضمن النفحة إلا أن ينخسَ إنسان الدابة."(۲۵)

یعنی'' جانور کے کُھر کا کنارہ لگنے کی وجہ سے جو نقصان ہوا ہو اس کا ضمان واجب نہیں، مگر یہ کہ آدمی جانور کو نوک دار لکڑی مارے۔''

ابو بکر بن ابی شیبہ رحمۃ اللہ علیہ نے اس اثر کو موصولاً نقل کیا ہے۔(۲۶)

۴۔ضمان کے واجب نہ ہونے کی ایک وجہ یہ ہے کہ چلنے کی صورت میں پاؤں کی ٹاپ سے بچنا ممکن نہیں اور نہ اس کے بغیر چلا جا سکتا ہے چونکہ ٹاپ کا مارنا یہ چلنے کی ضروریات میں سے ہے، اس لئے یہ تعدی شمار نہیں ہوگا، یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی آدمی جانور کو راستے میں کھڑا کر دیتا ہے اور جانور کے کُھر کے کنارے سے نقصان پہنچتا ہے تو یہ تعدی شمار ہوگی اور اس نقصان کا ضمان واجب ہوگا، کیوں کہ کُھر کا کنارہ لگنے سے بچنا اگرچہ ممکن نہیں لیکن جانور کو راستے میں کھڑا کرنے سے احتراز ممکن ہے اور اس نے جانور کو راستے میں کھڑا کر کے تعدی کی ہے، کیونکہ شرعاً راستے میں گزرنے کی اجازت سلامتی کی شرط کے ساتھ مقید ہے۔(۲۷)

---

(۲۵) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الديات، باب العجماء جبار، رقم: ٦٩١٣

(٢٦) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه، كتاب الديات، الدابة تضرب برجلها: ١٤/١٦٣، رقم: ٢٧٩٤١

(٢٧) رد المحتار، كتاب الديات، باب جناية البهيمة والجناية عليها: ٦/٦٠٣

"وبه يظهر بطلان ما نسبه ابن بطال إلى الحنفية، فيما حكى عنه الحافظ في الفتح من أنهم لا يقولون بتضمين النفحة برجلها أو ذنبها، ولو كانت بسبب، فقد رأيت أن الحنفية يقولون بتضمينها عند الإيقاف، فما بالك إذا نخسها الراكب، أو صرف عنانها بطريق غير عادي، مما حملها على النفحة، فالظاهر حينئذ الضمان، فلا يخالف أقوال ابن سيرين وحماد قول الحنفية.

ثم لم يذكر الفقهاء حكم السيارة لعدم وجودها في عصورهم. والظاهر أن سائق السيارة ضامن لما أتلفته في الطريق، سواء أتلفته من القدام، أو من الخلف، ووجه الفرق بينها وبين الدابة، على قول الحنفية، أن الدابة متحركة بإرادتها، فلا تنسب نفحتها إلى راكبها، بخلاف السيارة، فإنها لا تتحرك بإرادتها، فتنسب جميع حركاتها إلى سائقها، فيضمن جميع ذلك، والله سبحانه وتعالى أعلم."

(تكملة فتح الملهم، كتاب الحدود، باب جرح العجماء والمعدن والبئر جبار: ٢/٣١٠)

وَالْمَعْدِنُ جُبَارٌ

"معدن" زمین کی اس جگہ کو کہا جاتا ہے جس سے سونا چاندی اور جواہرات وغیرہ نکلتے ہوں۔ (۲۸)

یہ میم کے فتحہ، عین کے سکون اور دال کے کسرہ کے ساتھ عَدَنَ یَعْدِنُ سے اسم ظرف ہے۔ عَدَنَ بالبلد، أقام بالبلد کے معنی میں ہے۔ معدن کو معدن اس لیے کہا جاتا ہے کہ یہ سونا چاندی جواہرات وغیرہ کی گویا جائے اقامت ہوتی ہے۔ (۲۹)

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ حدیث باب کے اس جملے کی شرح میں فرماتے ہیں کہ اگر کسی آدمی نے اپنی زمین میں یا کسی غیر آباد زمین میں کان کھودی اور اس میں کوئی شخص گر کر مر گیا تو اس کا خون ہدر ہے، اسی طرح اگر کان کو کھودنے کے لیے مزدور لیا گیا اور وہ کان میں گر کر مر گیا تو اس کا خون بھی ہدر ہے اور قصاص و دیت وغیرہ ضمان واجب نہیں، یہی حکم ہر مزدور کا ہے کہ اگر کام کی انجام دہی میں اس کی ہلاکت ہو جاتی ہے تو مالک پر اس کا ضمان واجب نہیں ہوگا، مثلاً کسی کو کھجور کے درخت پر چڑھنے کے لئے اجرت پہ لیا گیا اور وہ گر کر مر گیا تو مالک پر ضمان واجب نہیں۔ (۳۰)

---

(۲۸) (والمعدن) بفتح الميم وسكون العين وكسر الدال المهملتين: المكان من الأرض يخرج منه شيء من الجواهر وغيرها كما تقدم في الزكاة." أوجز المسالك، كتاب العقول، باب جامع العقل: ۱۵/۵۹

(۲۹) دیکھئے، أوجز المسالك، كتاب الزكاة، باب الزكاة في المعادن: ۵/۵۴۷، لمعات التنقيح: ۶/۳۲۳

(۳۰) فتح الباري، كتاب الديات، باب المعدن جبار والبئر جبار: ۱۲/۳۱۹، نیز دیکھئے، شرح النووي على الصحيح لمسلم، كتاب الحدود، باب القسامة و المحاربين والقصاص والديات: ۱۱/۲۲۳، ۲۲۴

شوافع کے ہاں کان سے نکلنے والی معدنیات میں بیت المال کا خمس نہیں ہے، لہٰذا اسی تناظر میں بعض شوافع نے "المعدن جبار" کی یہ تشریح کی ہے کہ کان میں خمس واجب نہیں، لیکن یہ بات حدیث کے سیاق اور ظاہر کے خلاف ہے، کیوں کہ پیچھے حدیث میں مسائل دیت کو بیان کیا گیا ہے، لہٰذا اس مسئلے کا تعلق بھی دیت سے ہوگا خمس سے نہیں۔ (دیکھئے، تکملة فتح الملهم، كتاب الحدود، باب جرح العجماء والمعدن والبئر جبار: ۲/۳۱۱)

یہی وجہ ہے کہ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے "فتح الباري، كتاب الزكاة" میں ان لوگوں پر رد کیا ہے، جو اس حدیث سے معدن سے زکوۃ کی نفی پر استدلال کرتے ہیں۔ حافظ صاحب فرماتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر کسی آدمی کو "کان" میں کام کے لیے اجرت پر لیا گیا اور اس کا وہیں انتقال ہو گیا تو مستاجر پر ضمان واجب نہیں۔ (فتح الباري، كتاب الزكاة، باب في الركاز الخمس: ۳/۴۶۰)

معدن اور رکاز میں وجوب خمس کا حکم

اسی حدیث کے بعض طرق کے آخر میں "وفي الركاز الخمس" (۳۱) کے الفاظ بھی نقل کیے گئے ہیں۔

زمین سے نکالے جانے والے مال کے لئے تین قسم کے الفاظ استعمال ہوتے ہیں:

۱۔ ''کنز'' وہ مال ہے جس کو کسی انسان نے زمین میں دفن کیا۔ اس کی دو قسمیں ہیں، ایک دفینۂ جاہلیت ہے، جس پر بت، صلیب وغیرہ دور جاہلیت کی کوئی علامت ونشانی ہو۔ دوسرا دفینۂ اسلام ہے، جس پر قرآنی آیت، کلمہ طیبہ، چاند یا اس طرح کی کوئی اور اسلامی نشانی ہو، جو اس کے اسلام کی آمد کے بعد کی تدفین کی نشاندہی کرتی ہو۔ (۳۲)

۲۔ ''معدن'' وہ مال ہے، جو اللہ تعالیٰ نے زمین میں خلقۃً پیدا فرمایا ہو۔ اس کی تین قسمیں ہیں:

☆ - وہ معدنیات جو پگھل جاتی ہیں، جیسے سونا، چاندی اور پیتل وغیرہ۔

☆ - وہ معدنیات جو مائع ہوں، جیسے پانی، تیل، نمک، تارکول وغیرہ۔

☆ - وہ معدنیات جو نہ مائع ہوں اور نہ پگھلتی ہوں، جیسے یاقوت، موتی، چونا، فیروزہ وغیرہ۔ (۳۳)

۳۔ تیسرا لفظ ''رکاز'' ہے۔ اس کے اطلاق میں احناف اور جمہور فقہاء کا اختلاف ہے اور یہی اختلاف معدن کے وجوب خمس میں اختلاف کا سبب بنتا ہے۔

جمہور فقہاء کے ہاں ''رکاز'' کا اطلاق صرف ''کنز'' یعنی زمانہ جاہلیت کے مال مدفون پر ہوتا ہے، لہٰذا ان کے ہاں ''کنز'' میں خمس واجب ہوگا معدنیات میں نہیں، جب کہ احناف کے ہاں لفظ رکاز، رکز یرکز سے ماخوذ ہے، جو گاڑنے کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اور زمین میں گاڑی ہوئی ہر چیز پر اس کا اطلاق ہوتا ہے، چاہے وہ دفن کی گئی ہو یا خلقۃً زمین میں موجود ہو، لہٰذا احناف کے ہاں کنز اور معدن دونوں رکاز میں داخل ہیں

(۳۱) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الزكاة، باب في الركاز الخمس، رقم: ۱٤۹۹، و مسلم في صحيحه، كتاب الحدود، باب جرح العجماء جبار والبئر جبار، رقم الحديث: ٤٤٦٥ - ٤٤٦٩

(۳۲) دیکھئے، بدائع الصنائع، كتاب الزكاة، فصل في بيان مايسقط بعد الوجوب: ۵۲۲/۲

(۳۳) دیکھئے، عمدة القاري، كتاب الزكاة، باب في الركاز الخمس: ۱٤۸/۹، أوجز المسالك، كتاب الزكاة، باب الزكاة في المعادن: ۵۵۹/۵، فتح القدير، كتاب الزكاة، باب المعادن والركاز: ۱۷۹/۲

اور دونوں میں خمس واجب ہوگا۔(۳۴)

البتہ وجوب خمس کے سلسلے میں کنز اور معدن میں یہ تفصیل مد نظر رہنی چاہیے کہ کنز کی دو قسموں میں سے صرف دفینۂ جاہلیت میں خمس واجب ہوگا، دفینۂ اسلام میں نہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ خمس غنیمت میں واجب ہوتا ہے اور دفینۂ جاہلیت کی حیثیت بھی غنیمت کی ہے کیونکہ وہ کفار کا مال ہے، جب کہ دفینۂ اسلام کی حیثیت غنیمت کی نہیں بلکہ لقطہ کی ہے اور اس پر لقطے کے احکام جاری ہوں گے اور خمس واجب نہیں ہوگا۔

اسی طرح احناف کے ہاں معدن کی تین قسموں میں سے صرف پہلی قسم میں خمس واجب ہوگا، دوسری اور تیسری میں نہیں، دوسری قسم کی اشیاء مائع ہیں اور پانی کے قبیل سے ہیں، ایسی چیزوں میں قبضہ نہیں کیا جا سکتا اور نہ وہ کفار کی ملک شمار ہوتی ہیں، لہٰذا انہیں غنیمت تصور کر کے ان میں خمس واجب نہیں ہوگا۔ تیسری قسم کی بعض اشیاء مٹی اور بعض پتھر کے قبیل سے ہیں اور زمین کے اجزاء ہونے کی وجہ سے ان دونوں میں خمس واجب نہیں ہوتا۔

خلاصہ یہ ہے کہ کنز کی دو قسموں میں سے دفینۂ جاہلیت اور معدن کی تین قسموں میں سے صرف پہلی قسم میں خمس واجب ہوگا۔

معدن میں خمس کا وجوب احناف کے ہاں ہے، جمہور فقہاء کے نہیں اور اس سلسلے میں احناف کی تائید لغت، روایت اور درایت ہر اعتبار سے ہوتی ہے۔(۳۵)

اس مسئلے پر تفصیلی گفتگو کتاب الزکاۃ، باب ما یجب فیه الزکاۃ میں گزر چکی ہے۔

وَالْبِئْرُ جُبَارٌ

"البئر" باء کے کسرہ اور ہمزہ کے سکون کے ساتھ ہے۔ نیز ہمزہ کو یاء سے تبدیل کر کے اس میں تخفیف

(۳۴) دیکھیے، فتح القدیر، کتاب الزکاۃ، باب المعادن والرکاز: ۱۷۸/۲، ۱۷۹، فتح الباري، کتاب الزکاۃ، باب في الرکاز الخمس: ۴۵۸/۳، ۴۵۹، عمدۃ القاري، کتاب الزکاۃ، باب في الرکاز الخمس: ۱۴۲/۹-۱۴۴

(۳۵) تفصیل کے لیے دیکھیے، بدائع الصنائع، کتاب الزکاۃ، فصل في بیان مایسقط بعد الوجوب: ۵۲۶/۲، ۵۲۸، فتح القدیر، کتاب الزکاۃ، باب المعادن والرکاز: ۱۷۹/۲، ۱۸۰

بھی جائز ہے۔ یہ لفظ مؤنث ہے۔ قلیب اور طوی کے معنی میں لے کر اسے مذکر بھی پڑھا جا سکتا ہے۔ اس کی جمع ابار اور آبار آتی ہے۔(۳۶)

ابو عبید قاسم بن سلام رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ کنویں سے یہاں قدیم کنواں مراد ہے، جو جنگل میں ہو اور اس کا مالک معلوم نہ ہو، اس میں کوئی انسان یا جانور گر کر مر جائے تو کسی پر کوئی ضمان نہیں ہے، اسی طرح اگر کسی نے اپنی ملک یا ارض موات میں کنواں کھودا اور اس میں انسان یا کوئی اور چیز گر کر مر گئی تو ضمان واجب نہیں، جب تک کہ کھودنے والے کی طرف سے تعدی نہ پائی جائے، اسی طرح اگر کسی آدمی کو کنواں کھودنے کے لیے اجرت پہ لیا گیا اور وہ اس میں مر گیا تو مستاجر پر ضمان واجب نہیں۔

البتہ اگر راستے میں یا دوسرے کی ملک میں مالک کی اجازت کے بغیر کنواں کھودا گیا اور کوئی انسان اس میں گر کر ہلاک ہو گیا تو اس کی دیت کنواں کھودنے والے کے عاقلہ پر واجب ہوگی، جبکہ قتل کا کفارہ کنواں کھودنے والے کے اپنے مال میں لازم ہوگا، اگر انسان کے علاوہ کوئی اور چیز ہلاک ہوگئی تو کنواں کھودنے والے کے مال سے ضمان واجب ہوگا۔ گڑھا وغیرہ کھودی ہوئی ہر چیز کا یہی حکم ہے جو کنویں کا ہے اور اس میں بھی مذکورہ تفصیل کو مدنظر رکھا جائے گا۔(۳۷)

(۳٦) فتح الباري، كتاب الديات، باب المعدن جبار والبئر جبار: ۳۱۸/۱۲

(۳۷) فتح الباري، كتاب الديات، باب المعدن جبار، والبئر جبار: ۳۱۸/۱۲، نیز دیکھئے، شرح النووي على الصحيح لمسلم، كتاب الحدود، باب جرح العجماء والمعدن والبئر جبار: ۲۲٤/۱۱

مذکورہ بالا مسئلے میں احناف کا صحیح مذہب

مذکورہ مسئلے میں احناف کا بھی یہی مذہب ہے۔ شارح بخاری ابن بطال رحمۃ اللہ علیہ نے حنفیہ کا مذہب جمہور فقہاء کے خلاف نقل کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

"وخالف الحنفية في ذلك، فضمنوا حافر البئر مطلقاً، قياساً على راكب الدابة، ولا قياس مع النص." (فتح الباري، كتاب الديات، باب المعدن جبار، والبئر جبار: ۳۱۸/۱۲)

یعنی "حنفیہ نے اس میں اختلاف کیا ہے اور انہوں نے جانور کے سوار پر قیاس کرتے ہوئے کنواں کھودنے والے کو مطلقاً ضامن قرار دیا ہے، حالانکہ نص کے مقابلے میں قیاس نہیں ہو سکتا۔" =

....

احناف کا مذہب ذکر کرنے میں ابن بطال رحمۃ اللہ علیہ سے تسامح ہوا ہے، احناف ''کنواں کھودنے والے'' کو مطلقاً ضامن قرار دینے کے قائل نہیں بلکہ تعدی کی صورت میں اسے ضامن قرار دیتے ہیں اور اس سلسلے میں ان کا قول بعینہٖ جمہور فقہاء کے قول کی طرح ہے۔ (تکملة فتح الملهم، کتاب الحدود، باب جرح العجماء والمعدن والبئر جبار: ۳۱۱/۲)

چناں چہ علامہ عینی حنفی رحمۃ اللہ علیہ "البئر جبار" کی شرح میں فرماتے ہیں:

"معناه الرجل يحفر بئراً بفلاة أو بحيث يجوز له من العمران فيسقط فيها رجل، أو يستاجر من يحفر له بئراً في ملكه فينهار عليه فلا شيء عليه." (عمدة القاري، كتاب الزكاة، باب في الركاز الخمس: ١٤٦/٩)

یعنی ''اس کا مطلب یہ ہے کہ کوئی شخص جنگل میں یا آبادی میں کسی ایسی جگہ کنواں کھودتا ہے جہاں اس کے لیے کنواں کھودنا جائز ہے اور کوئی آدمی اس میں گر جاتا ہے، یا وہ اپنی ملک میں کنواں کھودنے کے لیے کسی کو اجرت پر لیتا ہے اور اجیر پر کنواں گر جاتا ہے تو اس آدمی پر کوئی چیز واجب نہیں۔''

مصنف عبد الرزاق میں حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت نقل کی گئی ہے کہ انہوں نے فرمایا:

"من حفر بئراً، أو أعرض عوداً، فأصاب إنساناً ضمن." یعنی ''جس آدمی نے کنواں کھودا، یا لکڑی کو چوڑائی میں گاڑا اور کسی انسان کو اس سے نقصان پہنچا تو وہ ضامن ہوگا۔''

(أخرجه عبد الرزاق في مصنفه، كتاب العقول، باب الجدار المائل والطريق: ٤٠٥/١٠، رقم: ١٨٧٢٣)

مولانا ظفر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ اس اثر کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

"وهو يدلّ على أنّ القتل بالتسبب موجب للضمان، إلا أنّه يشترط فيه أن يكون على وجه التعدي، كحفر البئر في غير ملكه، وهو مذهب أبي حنيفة." (إعلاء السنن، كتاب الجنايات، باب القتل بالتسبب: ٢٣٤/١٨)

یعنی ''یہ اثر دلالت کرتا ہے کہ قتل بالسبب ضمان کو واجب کرتا ہے، بشرطیکہ اس میں تعدی ہو، جیسے کسی دوسرے کی ملک میں کنواں کھودنا اور یہی امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب ہے۔''

حنفی فقہاء نے وجوب ضمان میں تعدی کی شرط کو یہاں تک ملحوظ رکھا ہے کہ وہ فرماتے ہیں، اگر کسی آدمی نے حاکم کی اجازت سے راستے میں نالی کھودی، کوئی آدمی اس پر گزرا اور اسے نقصان پہنچا تو کھودنے والا ضامن نہیں ہوگا، وہ اس وقت ضامن ہوگا جب حاکم کی اجازت کے بغیر کھودے، کیونکہ حاکم کی اجازت سے کھودنا تعدی نہیں ہے، اسی طرح اگر جنگل میں =

"النار جبار" سے متعلق گفتگو

بعض روایتوں میں "البئر جبار" کے بجائے "النار جبار" کے الفاظ نقل کئے گئے ہیں۔(۳۸)

اس کا مطلب یہ ہے کہ کسی آدمی نے اپنی ضرورت کے لئے آگ جلائی اور وہ آگ ہوا وغیرہ کے ذریعے بغیر کسی تعدی کے تجاوز کرگئی حتی کہ اس نے کسی چیز کو ہلاک کردیا تو آگ جلانے والے پر ضمان واجب نہیں۔لیکن یہ روایت شاذ ہے۔ابن معین رحمۃ اللہ علیہ سے نقل کیا گیا ہے کہ اس میں تصحیف واقع ہوئی ہے،کیونکہ اہل یمن لفظ "النار" کو الف کے بجائے یاء کے ساتھ "النیر" لکھا کرتے تھے،بعض راویوں سے تسامح ہوا اور انہوں نے "البئر" کو "النیر" سمجھا اور پھر اسے "النار" نقل کردیا۔(۳۹)

= راستے سے ہٹ کر کوئی آدمی کنواں کھودتا ہے تو حنفیہ کے ہاں وہ ضامن نہیں ہوگا،کیونکہ جنگلات کے کنووں سے اعراض ممکن ہے،البتہ اگر کنواں اس نے راستے میں کھودا ہے تو کھودنے والا متعدی ہونے کی وجہ سے ضامن ہوگا۔(دیکھئے، ردالمحتار مع الدر المختار، كتاب الديات، باب ما يحدثه الرجل في الطريق: ٥/٤٢٢، ٤٢٣)

(٣٨) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الديات، باب في النار تعدى، رقم الحديث: ٤٥٩٤، وابن ماجه في سننه، كتاب الديات، باب الجبار، رقم الحديث: ٢٦٧٦

(٣٩) قال الحافظ: "قال ابن العربي اتفقت الروايات المشهورة على التلفظ بالبئر، وجاءت رواية شاذة بلفظ "النار جبار" بنون وألف ساكنة قبل الراء، ومعناه عندهم أن من استوقد ناراً مما يجوز له فتعدت حتى أتلفت شيئاً فلا ضمان عليه، قال: وقال بعضهم: صحفها بعضهم؛ لأن أهل اليمن يكتبون النار بالياء لا بالألف، فظن بعضهم "البئر" بالموحدة "النار" بالنون فرواها كذالك، قلت: هذا التأويل نقله ابن عبد البر وغيره عن يحيى بن معين، وجزم بأن معمراً صحفه حيث رواه عن همام عن أبي هريرة، قال ابن عبد البر: ولم يأت ابن معين على قوله بدليل، وليس بهذا ترد أحاديث الثقات.

قلت: ولا يعترض على الحفاظ الثقات بالاحتمالات. ويؤيده ما قال ابن معين إتفاق الحفاظ من أصحاب أبي هريرة على ذكر "البئر" دون "النار"، وقد ذكر مسلم أن علامة المنكر في حديث المحدث أن يعمد إلى مشهور بكثرة الحديث والأصحاب، فيأتي عنه بما ليس عندهم، وهذا من ذاك، ويؤيده أيضاً أنه وقع عند أحمد عن حديث جابر بلفظ "والجب جبار" بجيم مضمومة وموحدة ثقيلة، وهي البئر." (فتح الباري، كتاب الديات، باب المعدن جبار والبئر جبار: ١٢/٣١٨، ٣١٩)

مولانا خلیل احمد سہارنپوری رحمۃ اللہ علیہ اس حدیث کی شرح میں فرماتے ہیں:..........................=

۳۵۱۱ - (۲) وَعَنْ يَعْلَى بْنِ أُمَيَّةَ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ، قَالَ: غَزَوْتُ مَعَ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جَيْشَ الْعُسْرَةِ، وَكَانَ لِيْ أَجِيْرٌ، فَقَاتَلَ

"قال الخطابي: لم أزل أسمع أصحاب الحديث يقولون: "غلط فيه عبدالرزاق، إنما هو البئر جبار" حتى وجدته لأبي داود عن عبدالملك الصنعاني، عن معمر، فدل أن الحديث لم ينفرد به عبدالرزاق، ومن قال: هو تصحيف "البئر" احتج في ذالك بأن أهل اليمن يميلون "النار"، يكسرون النون عنها، فسمعه بعضهم على الإمالة، فكتبه الباء، ثم نقله الرواة مصحّفاً.

قال الشيخ: وإن صح الحديث على ما روي فيتأول بالنار التي يوقدها الرجل في ملكه لأرب له فيها، فتطيرها الريح، فتشعلها في مال أو متاع لغيره من حيث لا يملك ردها فيكون هذا غير مضمون عليه، انتهى.

وكتب مولانا محمد يحيى المرحوم: قوله: "النار جبار" هذا إذا أو قدها وكان بحيث لا يخاف الحرقة بها، أما إذا أشعلها والريح هائجة وجب الضمان." (بذل المجهود، كتاب الديات، باب في النار تعدى: ۶۹۷/۱۲)

لیکن علامہ خطابی رحمۃ اللہ علیہ کے مذکورہ کلام میں تصحیف کا جو قول نقل کیا گیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اصل لفظ "النار" ہے، تصحیف کے بعد اسے "البئر" بنادیا گیا ہے، حالاں کہ یہ بات خلاف مقصود ہے، کیوں کہ یہاں درحقیقت یہ بتانا مقصود ہے کہ روایت میں اصل لفظ "البئر" ہے، تصحیف کر کے اسے "النار" بنادیا گیا ہے۔ چناں چہ شیخ ابوالحسن سندھی رحمۃ اللہ علیہ سنن ابن ماجہ کی شرح میں علامہ خطابی رحمۃ اللہ علیہ کا مذکورہ کلام نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

"قلت: وهذا يقتضي أن يكون البئر مصحّفاً من النار، ويكون الأصل النار، لا البئر، وهو خلاف المطلوب، فليتأمل." (شروح سنن ابن ماجه، كفاية الحاجة في شرح سنن ابن ماجة، كتاب الديات، باب الجبار: ۱۰۱۹/۲، رقم الحديث: ۲۶۷۶)

(۳۵۱۱) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الشفعة، باب الأجير في الغزو، رقم: ۲۲۶۵، وكتاب المغازي، باب غزوة تبوك وهي غزوة العسرة، رقم: ۴۴۱۵، ومسلم في صحيحه، كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب الصائل على نفس الإنسان وعضوه، إذا دفعه المصول عليه، فأتلف نفسه أو عضوه، فلا ضمان عليه، رقم: ۴۳۷۱-۴۳۷۳، والنسائي في سننه، كتاب القسامة والقود والديات، باب الرجل يدفع عن نفسه، رقم: ۴۷۶۷-۴۷۷۶، والترمذي في جامعه، أبواب الديات، باب ماجاء في القصاص، رقم: ۱۴۱۶، وابن ماجه في سننه، أبواب الديات، باب من عض رجلاً فنزع يده فندر ثناياه، رقم: ۲۶۶۵، وأحمد في مسنده: ۲۲۳/۴

إِنْسَاناً فَعَضَّ أَحَدُهُمَا يَدَ الآخَرِ، فَانْتَزَعَ الْمَعْضُوْضُ يَدَهُ مِنْ فِيْ الْعَاضِّ، فَأَنْدَرَ ثَنِيَّتَهُ فَسَقَطَتْ، فَانْطَلَقَ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَأَهْدَرَ ثَنِيَّتَهُ، وَقَالَ: "أَيَدَعُ يَدَهُ فِيْ فِيْكَ تَقْضَمُهَا كَالْفَحْلِ." مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ.

ترجمہ: ''حضرت یعلی بن امیہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے، وہ فرماتے ہیں کہ جیش عسرہ (صبر آزمالشکر) میں، میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ہمراہ جہاد میں شریک تھا، میرے ساتھ میرا ایک نوکر تھا، پس وہ ایک آدمی سے لڑ پڑا اور ان میں سے ایک نے دوسرے کا ہاتھ کاٹ دیا، مگر جس کا ہاتھ کاٹا گیا اس نے کاٹنے والے کے منہ سے اپنا ہاتھ کھینچا تو اس کے آگے والے دانت گر گئے، وہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس گیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے دانتوں کو ضائع قرار دیا اور فرمایا کہ کیا وہ اپنے ہاتھ کو آپ کے منہ میں چھوڑ دیتا اور آپ اسے اونٹ کی طرح چباتے رہتے۔''

حضرت یعلی بن امیہ رضی اللہ عنہ

حضرت یعلی بن امیہ تمیمی حنظلی رضی اللہ عنہ قریش کے حلیف تھے۔ آپ کے والد کا نام امیہ بن ابوعبیدہ اور والدہ کا نام منیہ تھا۔ ایک قول یہ ہے کہ منیہ آپ کی دادی کا نام ہے اور یہی حضرت زبیر بن عوام رضی اللہ عنہ کی بھی دادی ہیں۔ کبھی آپ کی نسبت والد کی طرف کرتے ہوئے آپ کو یعلی بن امیہ اور کبھی ماں یا دادی کی طرف کرتے ہوئے آپ کو یعلی بن منیہ کہا جاتا ہے۔

آپ نے غزوہ حنین، طائف اور تبوک میں بھی شرکت کی ہے۔ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے آپ کو اہل ردّت کے ساتھ لڑائی کے زمانے میں ''حلوان'' کا عامل مقرر فرمایا تھا اور پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے دور میں آپ ''یمن'' کے بعض علاقوں کے عامل مقرر ہوئے اور وہیں آپ نے اپنے لئے چراگاہ تیار کی تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے آپ کو معزول کر دیا، پھر حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے آپ کو ''صنعاء یمن'' کا عامل مقرر کیا، جنگ جمل میں آپ نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اور جنگ صفین میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کے ساتھ شرکت کی۔

ایک قول یہ ہے کہ حضرت یعلی رضی اللہ عنہ جنگ صفین میں شہید ہوگئے(۱) لیکن حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی تردید کی ہے اور استدلال میں سنن نسائی کی روایت پیش کی ہے کہ:

"عطاء عن يعلى بن أمية، قال: قدمت الطائف، فدخلت على عنبسة بن أبي سفيان، وهو في الموت، فرأيت منه جزعاً، فقلت: إنك على خير، فقال: أخبرتني أختي أم حبيبة......"(۲)

یعنی"حضرت عطاء رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت یعلی بن امیہ رضی اللہ عنہ سے روایت نقل کی ہے کہ انہوں نے فرمایا، میں طائف میں آیا تو عنبسہ بن ابوسفیان کے پاس گیا، جبکہ وہ موت کی حالت میں تھے، میں نے اسے پریشان محسوس کیا اور کہا کہ آپ بھلائی پر ہیں، اس نے کہا کہ مجھے میری بہن ام حبیبہ نے خبر دی ہے......"

واقعہ صفین ۳۷ ہجری میں پیش آیا جب کہ عنبسہ بن ابوسفیان کا انتقال ۴۷ ہجری میں ہوا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت یعلی بن امیہ رضی اللہ عنہ جنگ صفین میں شہید نہیں ہوئے بلکہ اس کے دس سال بعد ۴۷ ہجری تک زندہ رہے۔(۳)

غَزَوْتُ مَعَ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جَيْشَ الْعُسْرَةِ

غزا یغزو غزواً باب نصر ینصر سے ہے۔ لغت میں یہ اصلاً اراد، طلب اور قصد کے معنی میں آتا ہے۔ غزا العدوَّ کے معنی ہیں کہ لڑنے کے لیے دشمن کی طرف جانا، یا دشمن کو لوٹنے کے لیے اس کی طرف جانا۔(۴)

---

(۱) دیکھئے، الإصابة في تمييز الصحابة، حرف الياء: ٦٦٨/٣، رقم الترجمة: ٩٣٥٨

(۲) أخرجه النسائي في سننه، كتاب قيام الليل وتطوع النهار، باب ثواب من صلى في اليوم والليلة ثنتي عشرة ركعةً سوى المكتوبة ......، رقم: ٢٨٠٠

(۳) دیکھئے، الإصابة في تمييز الصحابة، حرف الياء: ٦٦٨/٣، رقم الترجمة: ٩٣٥٨، ومعجم البلدان للحموي، باب الصاد والفاء: ٤١٤/٣

(٤) لمعات التنقيح: ٣٢٣/٦، القاموس الوحيد، ص: ١١٦٧

حدیث میں "غزوت"، قصدت للقتال کے معنی میں ہے: "مع رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم"، "غزوت" کی ضمیر فاعل سے حال ہے اور "جیش العسرۃ"، "رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم" سے حال ہے۔ تقدیر عبارت اس طرح ہے کہ "قصدت مصاحبا رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم حال کونه مجهزاً جیش العسرة." (۵)

غزوۂ تبوک کو "جیش العسرۃ" کہنے کی وجہ

"عسر" تنگی اور سختی کو کہا جاتا ہے۔ جیش العسرہ سے غزوہ تبوک مراد ہے۔ غزوہ تبوک کو جیش العسرہ اس لئے کہا جاتا ہے کہ اتفاق سے ان دنوں سخت گرمی کا زمانہ تھا اور قحط وفاقہ عام تھا، جب کہ مدینے کی کھیتیاں اور باغات پکنے کے قریب تھے اور انہی باغات وکھیتیوں کی فصل پر اہل مدینہ کے پورے سال کی معیشت کا مدار تھا، زادِ سفر کی بھی کمی تھی اور دشمن کے ساتھ لڑنے کا ساز وسامان بھی نہیں تھا۔ ان میں سے ہر ایک چیز اللہ کی راہ میں جانے کے لئے صحابہ کے پاؤں کی زنجیر اور رکاوٹ بن سکتی تھی، لیکن انہوں نے ان تمام رکاوٹوں کو دور کرتے ہوئے رختِ سفر باندھا اور اس غزوے میں تشریف لے گئے اس لئے اس کو جیش عسرہ کہا گیا۔ یہ غزوہ رجب ۹ ہجری بمطابق نومبر ۶۳۵ء میں پیش آیا۔ (۶)

وَكَانَ لِي أَجِيرٌ، فَقَاتَلَ إِنْسَاناً —— لڑائی کرنے والے دو آدمی کون تھے؟

جن دو حضرات کے درمیان لڑائی کا مذکورہ واقعہ پیش آیا بعض روایتوں میں ان کے بارے میں ابہام ہے اور یہ معلوم نہیں ہوتا کہ وہ حضرات کون تھے۔ (۷)

---

(۵) مرقاة المفاتيح: ۶۹/۷، شرح الطيبي: ۸۳/۷

(۶) دیکھئے، السيرة النبوية لابن هشام: ۱۵۵/۴، دار الكتب العلمية، بيروت، وكتاب الميسر للتوربشتي: ۸۳۱۸۳، شرح الطيبي: ۷۴/۷

(۷) دیکھئے، الصحيح للإمام البخاري، كتاب الديات، باب إذا عض رجلاً فوقعت ثناياه، رقم الحديث: ۶۸۹۲، ۶۸۹۳، الصحيح لمسلم، كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب الصائل على نفس الإنسان أو عضوه ......، رقم الحديث: ۴۳۶۸، ۴۳۷۰، ۴۳۷۱، سنن النسائي، كتاب القسامة والقود والديات، ذكر الاختلاف على عطاء في هذا الحديث، رقم الحديث: ۴۷۷۰

لیکن حدیث باب اور بعض دوسری روایات سے ان میں سے ایک کی تعیین ہوجاتی ہے کہ وہ حضرت یعلی بن امیہ رضی اللہ عنہ کے اجیر اور مزدور تھے۔ حدیث کے باب کے الفاظ تو واضح ہیں کہ حضرت یعلی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں:

"كان لي أجير فقاتل إنساناً فعض أحدهما يد الآخر."

یعنی "میرا ایک اجیر اور مزدور تھا اور اس نے کسی آدمی سے لڑائی کی، چنانچہ ان میں سے ایک نے دوسرے کا ہاتھ کاٹ دیا۔"

نیز دیگر کئی روایات میں بھی اس کی تصریح موجود ہے کہ ان میں سے ایک حضرت یعلی رضی اللہ عنہ کے اجیر اور مزدور تھے۔(۸)

دوسرے آدمی کے بارے میں بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ حضرت یعلی رضی اللہ عنہ خود تھے۔ چنانچہ صحیح مسلم میں حضرت عمران بن حصین رضی اللہ عنہ سے مروی ہے:

"قاتل يعلى بن أمية رجلاً، فعض أحدهما صاحبه." (۹)

یعنی "حضرت یعلی بن امیہ رضی اللہ عنہ نے ایک آدمی سے لڑائی کی اور ان میں سے ایک نے دوسرے کا ہاتھ کاٹ دیا۔"

سنن نسائی کی ایک روایت میں بھی تصریح موجود ہے اور اس کے الفاظ ہیں:

"مجاهد عن يعلى ابن منية أنه قاتل رجلاً فعض أحدهما صاحبه." (۱۰)

---

(۸) دیکھئے، الصحيح لمسلم، كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب الصائل على نفس الإنسان أو عضوه......، رقم الحديث: ٤٣٦٩، ٤٣٧٢، سنن النسائي، كتاب القسامة والقود والديات، باب ذكر الاختلاف على عطاء في هذا الحديث، رقم الحديث: ٤٧٧١ - ٤٧٧٦

(۹) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب الصائل على نفس الإنسان ......، رقم الحديث: ٤٣٦٦

(۱۰) أخرجه النسائي في سننه، كتاب القسامة والقود والديات، باب الرجل يدفع عن نفسه، رقم الحديث: ٤٧٦٧

یعنی ''مجاہد حضرت یعلی ابن منیہ رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے ایک آدمی سے لڑائی کی اور ان میں سے ایک نے اپنے ساتھی کا ہاتھ کاٹ دیا۔''

نیز سنن نسائی میں مجاہد عن یعلی کے طریق سے مروی ایک روایت میں ہے:

''أن رجلا من بني تمیم قاتل رجلاً فعض یده.'' (۱۱) یعنی ''بنی تمیم کے ایک آدمی نے کسی شخص سے لڑائی کی اور اس کا ہاتھ کاٹ ڈالا۔''

حضرت یعلی رضی اللہ عنہ کا تعلق بنو تمیم سے ہے جب کہ مزدور کا تمیمی ہونا ثابت نہیں ہے۔

ان دونوں روایتوں سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ ان دو میں سے ایک آدمی حضرت یعلی رضی اللہ عنہ خود تھے۔

مذکورہ تفصیل سے یہ بات معلوم ہو جاتی ہے کہ رجلین مبہمین میں سے ایک حضرت یعلی رضی اللہ عنہ ہیں اور دوسرے ان کے اجیر۔ لیکن حضرت یعلی رضی اللہ عنہ نے حیا کی وجہ سے اپنے نام کو مبہم رکھا، جبکہ مسلم شریف کی روایت میں حضرت عمران بن حصین رضی اللہ عنہ نے ان کے نام کی تعیین اور تصریح کر دی ہے۔ (۱۲)

عاض اور معضوض کی تعیین

ان دونوں کی تعیین کے بعد اب یہ بات باقی رہ جاتی ہے کہ ان میں سے ''عاض'' یعنی ہاتھ کاٹنے والا کون تھا اور ''معضوض'' یعنی جس کا ہاتھ کاٹا گیا تھا وہ کون تھے؟

اس واقعے کی روایات میں غور و فکر کرنے سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ ''عاض'' حضرت یعلی رضی اللہ عنہ ہیں جبکہ ''معضوض'' یعنی جن کا ہاتھ کاٹا گیا تھا وہ حضرت یعلی رضی اللہ عنہ کے اجیر اور مزدور تھے۔

چنانچہ صحیح مسلم اور سنن نسائی میں عطاء ابن ابی رباح عن صفوان بن یعلی کے طریق سے مروی روایت میں منقول ہے:

''أن أجیراً لیعلی بن منیة عض رجل ذراعه.'' (۱۳)

---

(۱۱) أخرجه النسائي في سننه، کتاب القسامة والقود والدیات، باب الرجل یدفع عن نفسه، رقم الحدیث: ٤٧٦٨

(۱۲) فتح الباري، کتاب الدیات، باب إذا عض رجلاً فوقعت ثنایاه، رقم الحدیث: ۱۲/۲۷٤

(۱۳) أخرجه مسلم في صحیحه، کتاب القسامه والمحاربین والقصاص والدیات، باب الصائل علی نفس =

یعنی ''ایک آدمی نے حضرت یعلی رضی اللہ عنہ کے اجیر کا ہاتھ کاٹ ڈالا''

سنن نسائی میں سفیان عن عطاء عن صفوان بن یعلی کے طریق میں مروی ہے:

"فقاتل أجيري رجلاً فعض الآخر." (١٤)

یعنی ''میرے اجیر نے ایک آدمی سے لڑائی کی تو دوسرے آدمی نے اس کا ہاتھ کاٹ دیا''

اسی طرح سنن نسائی میں محمد بن مسلم نے صفوان بن یعلی سے روایت نقل کی ہے:

"أن أباه غزا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في غزوة تبوك، فاستأجر أجيراً، فقاتل رجلاً، فعض الرجل ذراعه." (١٥)

یعنی ''ان کے والد غزوہ تبوک میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ جہاد میں شریک ہوئے، انہوں نے ایک مزدور کو اجرت پہ لیا، جس نے ایک آدمی سے لڑائی کی تو اس آدمی نے اس مزدور کا ہاتھ کاٹ دیا''

حضرت یعلی بن امیہ اور حضرت سلمہ بن امیہ رضی اللہ عنہما سے مروی مسند احمد اور سنن نسائی کی ایک روایت میں ہے:

"خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في غزوة تبوك، معنا صاحب لنا، فاقتتل هو ورجل من المسلمين، فعض ذالك الرجل بذراعه." (١٦)

= الإنسان أو عضوه، رقم الحديث ٤٣٦٩، والنسائي في سننه، كتاب القسامة والقود والديات، باب ذكر الاختلاف على عطاء في هذا الحديث، رقم الحديث: ٤٧٧٥

(١٤) أخرجه النسائي في سننه، كتاب القسامة والقود والديات، ذكر الاختلاف على عطاء في هذا الحديث، رقم الحديث: ٤٧٧٢

(١٥) أخرجه النسائي في سننه، كتاب القسامة والقود والديات، ذكر الاختلاف على عطاء في هذا الحديث، رقم الحديث: ٤٧٧٦

(١٦) أخرجه النسائي في سننه، كتاب القسامة والقود والديات، ذكر الاختلاف على عطاء في هذا الحديث، رقم الحديث: ٤٧٦٩، وابن ماجه في سننه، كتاب الديات باب من عض رجلاً فنزع يده فندر ثناياه، رقم الحديث: ٢٦٥٦، والإمام أحمد في مسنده: ٤٧٣/٢٩، رقم الحديث: ١٧٩٥٣، موسسة الرسالة.

یعنی "ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ہمراہ غزوہ تبوک میں نکلے، ہمارے ساتھ ہمارا ایک ساتھی بھی تھا، اس کے اور ایک اور مسلمان کے درمیان لڑائی ہوئی اور اس آدمی نے ہمارے ساتھی کا ہاتھ کاٹ دیا۔"

ان روایتوں سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ "معضوض" یعنی جس کا ہاتھ کاٹا گیا تھا وہ حضرت یعلی رضی اللہ عنہ کے مزدور تھے، لہٰذا یہ بات متعین ہو جاتی ہے کہ "عاض" حضرت یعلی بن امیہ رضی اللہ عنہ ہی ہیں۔

اس کی مزید تائید ماقبل میں منقول سنن نسائی کی روایت سے بھی ہوتی ہے جس کے الفاظ ہیں:

"أن رجلاً من بني تميم قاتل رجلاً، فعض يده." (۱۷)

یعنی "بنی تمیم کے ایک آدمی نے کسی شخص سے لڑائی کی اور اس کا ہاتھ کاٹ ڈالا"

حضرت یعلی رضی اللہ عنہ کا تعلق بنی تمیم سے ہے جبکہ اجیر کا تمیمی ہونا ثابت نہیں، لہٰذا اس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ "عاض" حضرت یعلی رضی اللہ عنہ ہی تھے۔ شاید یہی وجہ تھی کہ انہوں نے اپنے نام کو مبہم رکھا اور کنایے سے کام لیا۔ (۱۸)

بعض شارحین کا تسامح

علامہ قرطبی رحمۃ اللہ علیہ، حضرت یعلی رضی اللہ عنہ کے مقاتل ہونے کا انکار کرتے ہیں اور حضرت یعلی رضی اللہ عنہ کے اجیر کو عاض قرار دیتے ہیں۔ چنانچہ صحیح مسلم کی جس روایت میں حضرت یعلی رضی اللہ عنہ کے مقاتل ہونے کا ذکر ہے اس کے تحت وہ فرماتے ہیں:

"وهذه الرواية يظهر منها: أنّ يعلى هو الذي قاتل الرجل، وفي الرواية الأخرى: "أن أجيراً ليعلى بن أمية عضّ يد رجل" وهذا هو الأولىٰ، والأليق، إذا لا يليق هذا الفعل بيعلى بن أمية مع جلالته وفضله." (۱۹)

(۱۷) أخرجه النسائي في سننه، كتاب القسامة والقود والديات، ذكر الاختلاف على عطاء في هذا الحديث، رقم الحديث: ٤٧٦٨

(۱۸) دیکھیے، فتح الباري، كتاب الديات، باب إذا عض رجلا فوقعت ثناياه: ٢٧٤/١٢

(۱۹) المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، كتاب القسامة والقصاص والديات، باب من عض يد رجل فانتزع يده فسقطت ثنية العاض: ٣٢/٥

یعنی ”اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت یعلی رضی اللہ عنہ نے کسی آدمی سے لڑائی کی، ایک اور روایت میں ہے کہ ”حضرت یعلی رضی اللہ عنہ کے اجیر نے کسی شخص کا ہاتھ کاٹا“ یہی اولیٰ اور زیادہ مناسب ہے، کیوں کہ حضرت یعلی رضی اللہ عنہ کی جلالت شان اور فضل کے پیش نظر یہ فعل ان کے لائق نہیں ہے۔“

علامہ قرطبی رحمۃ اللہ علیہ کے کلام کا خلاصہ دو باتیں ہیں:

۱- ایک یہ کہ ”عاض“ حضرت یعلی رضی اللہ عنہ کے اجیر ہیں اور اس سلسلے میں انہوں نے صحیح مسلم کی روایت سے استدلال کیا ہے، لیکن یہ بات درست نہیں ہے، کیوں کہ کسی روایت میں بھی اجیر کے ”عاض“ ہونے کا ذکر نہیں ہے۔ علامہ قرطبی رحمۃ اللہ علیہ کو روایت کے الفاظ نقل کرنے میں التباس ہوا ہے۔ صحیح مسلم میں درحقیقت اس روایت کے الفاظ یہ ہیں کہ: ”أن أجيراً ليعلى عض رجل ذراعه.“ (۲۰) یعنی ”کسی شخص نے حضرت یعلی رضی اللہ عنہ کے اجیر کا ہاتھ کاٹ دیا۔“

۲- علامہ قرطبی رحمۃ اللہ علیہ نے دوسری بات یہ کہی ہے کہ مقاتل یا عاض ہونا حضرت یعلی رضی اللہ عنہ کے شایان شان نہیں ہے اور ان سے یہ فعل مستبعد ہے، لیکن علامہ قرطبی رحمۃ اللہ علیہ کی یہ بات اس لیے درست نہیں ہے کہ خبر صحیح میں اس کا صریح ثبوت موجود ہے۔ نیز اس میں یہ احتمال بھی ہے کہ یہ فعل حضرت یعلی رضی اللہ عنہ سے اوائل اسلام میں صادر ہوا ہو، لہٰذا اس میں استبعاد کی کوئی بات نہیں ہے۔

چنانچہ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ علامہ قرطبی رحمۃ اللہ علیہ کا مذکورہ کلام نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

”قلت: لم يقع في شيء من الطرق أن الأجير هو العاض، وإنما التبس عليه أن في بعض طرقه عند مسلم كما بينته "أن أجيراً ليعلى عض رجل ذراعه" فجوز أن يكون العاض غير يعلى، وأما استبعاده أن يقع ذلك من يعلى مع جلالته فلا معنى له مع ثبوت التصريح به في الخبر الصحيح، فيحتمل أن يكون صدر منه في أوائل إسلامه فلا استبعاد.“ (۲۱)

---

(۲۰) دیکھئے، الصحيح لمسلم، كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب الصائل على نفس الإنسان أو عضوه ......، رقم الحديث: ٤٣٦٩

(۲۱) فتح الباري، كتاب الديات، باب إذا عض يد رجل فوقعت ثناياه: ۲۷٤/۱۲، ۲۷۵

یعنی ''میں کہتا ہوں کہ اس روایت کے کسی طریق میں بھی اجیر کا عاض ہونا منقول نہیں ہے۔ علامہ قرطبی رحمۃ اللہ علیہ کو التباس ہوا ہے کہ صحیح مسلم میں اس حدیث کے بعض طرق میں ہے (جیسا کہ میں نے اس کو ماقبل میں بیان کر دیا ہے): ''حضرت یعلی رضی اللہ عنہ کے اجیر کا کسی آدمی نے ہاتھ کاٹا'' لہٰذا امام قرطبی رحمۃ اللہ علیہ نے اس بات کو جائز قرار دیا کہ عاض حضرت یعلی کے علاوہ کوئی اور ہو۔ علامہ قرطبی رحمۃ اللہ علیہ کا حضرت یعلی رضی اللہ عنہ کی جلالت شان کے پیش نظر اس فعل کو ان سے بعید سمجھنے کے کوئی معنی نہیں ہیں، کیوں کہ خبر صحیح میں اس کا صریح ثبوت ہے۔ نیز یہ احتمال بھی ہے کہ اوائل اسلام میں ان سے یہ فعل صادر ہوا ہو، لہٰذا اس میں کوئی استبعاد نہیں ہے۔''

علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی حضرت یعلی رضی اللہ عنہ کے صاحب واقعہ ہونے کا انکار کیا ہے کہ اس واقعے میں معضوض حضرت یعلی رضی اللہ عنہ کے اجیر ہیں نہ کہ حضرت یعلی رضی اللہ عنہ، یا پھر یہ دو الگ الگ واقعے ہیں۔ ایک میں حضرت یعلی رضی اللہ عنہ جب کہ دوسرے واقعے میں ان کے اجیر معضوص ہیں۔

چنانچہ شرح مسلم میں علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

''وفي الرواية الثانية والثالثة: أن المعضوض هو أجير يعلى لا يعلى، فقال الحفاظ: الصحيح المعروف أنه أجير يعلى لا يعلى، ويحتمل أنهما قضيتان جرتا ليعلى ولأجيره في وقت أو وقتين.'' (۲۲)

یعنی ''دوسری اور تیسری روایت میں ہے کہ معضوض حضرت یعلی رضی اللہ عنہ کے اجیر ہیں نہ کہ حضرت یعلی رضی اللہ عنہ، چنانچہ حفاظ حدیث نے کہا ہے کہ صحیح ومعروف بات یہ ہے کہ معضوض حضرت یعلی رضی اللہ عنہ کے اجیر ہیں نہ کہ حضرت یعلی رضی اللہ عنہ، اور یہ احتمال بھی ہے کہ یہ الگ الگ دو واقعے ہوں جو حضرت یعلی رضی اللہ عنہ اور ان کے اجیر کو ایک یا دو وقتوں میں پیش آئے ہوں۔''

---

(۲۲) شرح النووي على الصحيح لمسلم، كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب الصائل على نفس الإنسان أو عضوه: ۱۱/۱۶۱، ۱۶۲

لیکن حافظ ابن حجر اور علامہ عینی رحمہما اللہ کے شیخ علامہ زین الدین عراقی رحمۃ اللہ علیہ نے ترمذی کی شرح میں علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ کی تردید کی ہے اور فرمایا ہے کہ مسلم شریف اور کتب ستہ کی کسی روایت میں بھی حضرت یعلی رضی اللہ عنہ کے معضوض ہونے کا ذکر نہیں ہے۔ مسلم شریف کی روایت میں حضرت یعلی رضی اللہ عنہ کے اجیر کے معضوض ہونے کا ذکر ہے، لہٰذا حضرت یعلی رضی اللہ عنہ کا عاض ہونا متعین ہو جاتا ہے۔

چنانچہ علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

"وقال شيخنا زين الدين في شرح الترمذي: ليس في شيء من طرق مسلم أن يعلى هو المعضوض بل ولا في شيء من الكتب الستة، والذي عند مسلم أن أجير يعلى هو المعضوض، ويتعين أن يعلى هو العاض، والله أعلم." (٢٣)

نیز علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ کا اسے تعدد واقعہ پر محمول کرنا اس لیے بھی درست نہیں ہے کہ یہ حدیث بھی ایک ہے اور اس میں مذکور واقعے کا سیاق بھی ایک ہے، لہٰذا یہ ایک ہی واقعہ ہے۔ (۲۴)

قاضی عیاض رحمۃ اللہ علیہ نے بھی حضرت یعلی رضی اللہ عنہ کے صاحب قصہ ہونے سے انکار کیا ہے اور فرمایا ہے کہ یہ واقعہ حضرت یعلی رضی اللہ عنہ کے اجیر اور ایک اور آدمی کے درمیان درحقیقت پیش آیا۔ چنانچہ صحیح مسلم کی جس روایت میں حضرت یعلی کے نام کی تصریح ہے، اس کو بیان کرنے کے بعد وہ فرماتے ہیں:

"وذكر في الرواية الأخرى:"أن أجيرا ليعلى بن أمية عضّ رجل ذراعه." وهذا هو المعروف أنه لأجير يعلى، لا ليعلى." (٢٥)

یعنی "ایک دوسری روایت میں ہے کہ حضرت یعلی بن امیہ کے اجیر کا کسی آدمی

---

(٢٣) عمدة القاري، كتاب الديات، باب إذا عضّ يد رجل فوقعت ثناياه: ٧٩/٢٤، نیز دیکھئے، فتح الباري، كتاب الديات، باب إذا عضّ يد رجل فوقعت ثناياه: ٢٧٥/١٢

(٢٤) تكملة فتح الملهم، كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب الصائل على نفس الإنسان أو عضوه......: ٢٠٦/٢

(٢٥) إكمال المعلم بفوائد مسلم، كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب الصائل على نفس الإنسان أو عضوه ......: ٤٨٩/٥

نے ہاتھ کاٹ دیا اور یہی معروف ہے کہ یہ واقعہ حضرت یعلی رضی اللہ عنہ کے اجیر کا ہے نہ کہ حضرت یعلی رضی اللہ عنہ کا۔"

مذکورہ بالا تفصیل سے قاضی عیاض رحمۃ اللہ علیہ کی بات کا جواب بھی ہو جاتا ہے کہ یہ واقعہ حضرت یعلی رضی اللہ عنہ اوران کے اجیر کے درمیان پیش آیا، معضوض تو حضرت یعلی رضی اللہ عنہ کے اجیر ہیں، جیسا کہ قاضی عیاض رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا، لیکن عاض حضرت یعلی رضی اللہ عنہ ہی ہیں، کوئی اور آدمی نہیں، جیسا کہ ماقبل میں اس کی وضاحت ہو چکی ہے۔

فَأَنْدَرَ ثَنِيَّتَهُ فَسَقَطَتْ

"أنــدر" باب افعال سے واحد مذکر غائب کا صیغہ ہے اور "أســقــط" کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔(٢٦) "ثنية" اوپر اور نیچے کے سامنے والے دو دانتوں کو کہا جاتا ہے۔ اس کی جمع ثنایا آتی ہے۔(٢٧)

روایت باب کے الفاظ میں اختلاف اور تطبیق

حدیثِ باب میں مفرد کا صیغہ "ثنية" نقل کیا گیا ہے، بعض روایتوں میں تثنیہ کا صیغہ "ثنيتيه"(٢٨) یا "ثنيتاه" (٢٩) جبکہ بعض روایتوں میں جمع کا صیغہ "ثـنـايا" نقل کیا گیا ہے(٣٠)، اس طرح ایک ہی روایت کے مختلف طرق میں اختلاف پایا جاتا ہے۔

علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ اس کے بارے میں فرماتے ہیں:

---

(٢٦) مرقاة المفاتيح: ٦٩/٧

(٢٧) المعجم الوسيط، باب الثاء: ١٠٢/١

(٢٨) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب الصائل على نفس الإنسان أو عضوه......، رقم: ٤٣٧١، ٤٣٧٢

(٢٩) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الديات، باب إذا عض رجلا فوقعت ثناياه، رقم الحديث: ٦٨٩٢

(٣٠) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب الصائل على نفس الإنسان أو عضوه، رقم: ٤٣٧٠

"والتوفيق بين هذه الروايات أن الإثنين يطلق عليهما صيغة الجمع، وأنّ رواية الإفراد على إرادة الجنس، كذا قيل، ولكن يعكر عليه رواية محمد بن علي: "فانتزع إحدى ثنيتيه"، فعلى هذا يحمل على التعدد."(۳۱)

یعنی "ان روایات کے درمیان تطبیق کی صورت یہ ہے کہ دو پر جمع کے صیغے کا اطلاق ہوتا ہے اور مفرد کی روایت جنس پر محمول ہے، اسی طرح کہا گیا ہے، لیکن محمد بن علی کی روایت سے اس پر اعتراض ہوتا ہے کہ "اس کے آگے والے دو دانتوں میں سے ایک گر گیا" لہٰذا اس واقعے کو تعدد پر محمول کیا جائے گا۔"

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے بھی مذکورہ توجیہ کو نقل کیا ہے، لیکن مخرج حدیث کے ایک ہونے کی وجہ سے تعدد واقعہ پر محمول کرنے کو بعید قرار دیا ہے۔ (۳۲)

اس میں بظاہر یہی ہے کہ بعض راویوں کو دانتوں کی تعیین میں وہم ہوا ہے اور انہوں نے دانتوں کی کمی بیشی کو نقل کر دیا، احادیث کی روایت میں اس طرح ممکن ہوتا ہے کہ کسی حدیث کے راوی بسا اوقات اصل واقعہ کے حفظ کا تو اہتمام کرتے ہیں لیکن جزئیات کی تفصیل کی پرواہ نہیں کرتے۔ احادیث میں اس طرح کے اختلافات کا واقع ہونا ایک طبعی امر ہے۔ ان میں بعض روایات کو یقینی طور پر صحیح قرار نہیں دیا جا سکتا اور نہ ہی کسی قطعی اور یقینی فیصلے کی ضرورت ہوتی ہے۔ کیونکہ یہ اصل روایت کے لئے مضر نہیں اور اس طرح کے اختلاف میں روایات کو تعدد قصہ پر محمول کرنا تکلف سے خالی نہیں۔ (۳۳)

فَانْطَلَقَ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَأَهْدَرَ ثَنِيَّتَهُ

مطلب یہ ہے کہ ہاتھ کاٹنے والا اپنے دانتوں کے قصاص کے لئے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا اور مقدمہ پیش کیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دانتوں کا قصاص یا ضمان مقرر نہیں فرمائی اور

(۳۱) عمدة القاري، كتاب الديات، باب إذا عض رجلاً فوقعت ثناياه

(۳۲) فتح الباري، كتاب الديات، باب إذا عض رجلاً فوقعت ثناياه: ۷۹/۲۴

(۳۳) تكملة فتح الملهم، كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب الصائل على نفس الإنسان أو عضوه ......: ۲۷۵/۱۲ ۲۰۶/۲

اس کے دانتوں کو ہدر قرار دیا۔(۳۴)

حدیث میں مذکور صورت کی ضمان کا حکم

جمہور فقہاء کا یہی مذہب ہے کہ اس طرح کے واقعے میں دانتوں کا قصاص یا دیت واجب نہیں ہے، کیونکہ ہاتھ کاٹنے والا حملہ آور کے حکم میں ہے اور جس کا ہاتھ کاٹا جا رہا تھا اس نے حملے سے اپنی جان کا دفاع کیا ہے، لہٰذا اس میں کسی قسم کا تاوان اور ضمان واجب نہیں ہے۔(۳۵)

نیز جمہور نے اس سلسلے میں اجماع سے بھی استدلال کیا ہے کہ اگر کوئی آدمی کسی کو قتل کرنے کے لئے ہتھیار اٹھاتا ہے اور آگے والا آدمی اپنا دفاع کرتے ہوئے حملہ آور کو قتل کر دیتا ہے تو اس میں کوئی چیز واجب نہیں، اسی طرح یہاں دانت کا ضمان بھی واجب نہیں ہوگا کہ اس آدمی نے اپنے دفاع کے لئے ہاتھ کھینچا ہے اور اس کے نتیجے میں دانت ٹوٹ گئے ہیں۔(۳۶)

"فتح الباری" میں حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ اس میں چند شرائط کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"وشرط الإهدار أن يتألم المعضوض، وأن لا يمكنه تخليص يده بغير ذلك من ضرب في شدقيه أو فك لحيته ليرسلها، ومهما أمكن التخليص

---

(۳۴) دیکھئے، مرقاة المفاتيح: ۹۰/۷

(۳۵) دیکھئے، فتح الباري، كتاب الديات، باب إذا عض رجلاً فوقعت ثناياه: ۲۷۷/۱۲، المغني لابن قدامة، كتاب الأشربة، حكم ما لو عض رجل يد الآخر: ۱۵٤/۹، رقم المسئلة: ۷۳۸۸، المبسوط للسرخسي، كتاب اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى: ۱۷۹/۳۰

صحیح مسلم کے مالکی شارحین قاضی عیاض، علامہ قرطبی، علامہ ابی اور علامہ عبداللہ سنوسی رحمہم اللہ نے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب ضمان کے وجوب کا نقل کیا ہے، لیکن یہ بات درست نہیں، کیوں کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا معروف مذہب یہی ہے کہ اس صورت میں ضمان واجب نہیں اور یہی مذہب علامہ نووی اور حافظ ابن حجر رحمہما اللہ نے نقل کیا ہے۔ حافظ ابن حجر اور علامہ حطاب مالکی رحمہما اللہ نے وجوب ضمان کے قول کی تردید کی ہے۔(دیکھئے، فتح الباري، كتاب الديات، باب إذا عض رجلاً فوقعت ثناياه: ۲۷۵/۱۲، مواهب الجليل، باب العفو عن التعزير: ۳۲۲/٦، دار الفكر، بيروت)

(۳۶) دیکھئے، فتح الباري، كتاب الديات، باب إذا عض رجلاً فوقعت ثناياه: ۲۷۸/۱۲، نیز دیکھئے، المغني لابن قدامة، كتاب الأشربة، فصل: حكم ما لو عض رجل يد الآخر: ۱۵٤/۹، رقم المسئلة: ۷۳۸۸

بدون ذلك، فعدل عنه إلى الأثقل لم يهدر." (٣٧)

یعنی "ضمان کے واجب نہ ہونے کی شرط یہ ہے کہ جس کا ہاتھ کاٹا جارہا ہے اسے تکلیف ہو اور ہاتھ چھڑانا اس (ہاتھ کو زور سے کھینچے) کے بغیر ممکن نہ ہو، یعنی کہ اس کی باچھوں پر مارنے یا ڈاڑھی پر مارنے سے کہ وہ ہاتھ کو چھوڑ دے۔ جب ہاتھ کا چھڑانا اس کے بغیر ممکن ہو اور اس کے باوجود اس نے نقصان دہ راستہ اختیار کیا تو تاوان معاف نہیں ہوگا۔"

مالکیہ کا مذہب

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ سے اس سلسلے میں دو قول نقل کیے گئے ہیں۔ ان کا مشہور قول یہ ہے کہ اس صورت میں دانت کا ضمان لازم ہے۔ (٣٨) ابن ابی لیلیٰ رحمۃ اللہ علیہ کا بھی یہی مذہب

(٣٧) فتح الباري، كتاب الديات، باب إذا عض رجلاً فوقعت ثناياه: ١٢/٢٧٧

(٣٨) المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم للقرطبي، كتاب القسامة والقصاص والديات، باب من عض يد رجل فانتزع يده فسقطت ثنية العاض: ٥/٣٣، فتح الباري، كتاب الديات، باب إذا عض رجلا فوقعت ثناياه: ١٢/٢٧٧

اس سلسلے میں مالکیہ نے حدیث باب میں مختلف تاویلات بیان کی ہیں۔ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے ان تاویلات کو نقل کر کے ان کا رد کیا ہے۔ افادے کی غرض سے حافظ صاحب کا کلام نقل کیا جاتا ہے۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

"وعن مالك روايتان، أشهرهما يجب الضمان، وأجابوا عن هذا الحديث باحتمال أن يكون سبب الإنذار شدة العض لا النزع فيكون سقوط ثنية العاض بفعله لا بفعل المعضوض، إذ لو كان من فعل صاحب اليد لأمكنه أن يخلص يده من غير قلع، ولا يجوز الدفع بالأثقل مع إمكان الأخف. وقال بعض المالكية: العاض قصد العضو نفسه والذي استحق في إتلاف ذلك العضو غير ما فعل به فوجب أن يكون كل منهما ضامناً ما جناه على الآخر، كمن قلع عين رجل فقطع الآخر يده. وتعقب بأنه قياس في مقابل النص فهو فاسد. وقال بعضهم: لعل أسنانه كانت تتحرك فسقطت عقب النزع، وسياق هذا الحديث يدفع هذا الاحتمال. وتمسك بعضهم بأنها واقعة عين ولا عموم لها، وتعقب بأن البخاري أخرج في الإجارة عقب حديث يعلى هذا من طريق أبي بكر الصديق رضي الله عنه أنه وقع عنده مثل ما وقع عند النبي صلى الله عليه وسلم وقضى فيه بمثله، وما تقدم من التقييد ليس في الحديث وإنما أخذ من القواعد الكلية، وكذا إلحاق عضو آخر غير الفم به فإن النص إنما =

(۳۹)

لیکن مالکی فقیہ علامہ حطاب رحمۃ اللہ علیہ کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ بعد کے مالکی فقہاء نے اس سلسلے میں جمہور کے مذہب کو اختیار کیا ہے۔ چنانچہ ابن المواز رحمۃ اللہ علیہ سے نقل کرتے ہوئے وہ فرماتے ہیں:

"قال ابن المَوَّاز: الحديث لم يروه مالك، ولو ثبت عنده لم يخالفه، وتأوله بعض شيوخ المازري على أنّ المعضوض لا يمكنه النزع إلا بذلك، وحمل تضمين بعض الأصحاب على أنه يمكنه النزع برفق، بحيث لا تنقلع أسنان العاض، فصار متعدياً بالزيادة ولذلك ضمنوه."(٤٠)

یعنی "ابن مواز رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ اس حدیث کو امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے روایت نہیں کیا اور اگر یہ ان کے ہاں ثابت ہوتی تو وہ اس کی مخالفت نہ کرتے۔ امام مازری رحمۃ اللہ علیہ کے بعض شیوخ نے اس میں یہ تاویل کی ہے کہ معضوض کے لئے ہاتھ کا چھڑانا اس کے (زور سے کھینچے) بغیر ممکن نہ ہو، بعض حضرات نے وجوب ضمان کو اس پر محمول کیا ہے کہ اسے اس طرح نرمی سے چھڑانا ممکن ہو کہ عاض کے دانت نہ اکھڑنے پائیں تو زیادتی کی وجہ سے وہ ضامن ہوگا اس لئے فقہاء نے اسے ضامن قرار دیا ہے۔"

= ورد في صورة مخصوصة، نبه على ذلك ابن دقيق العيد. وقد قال يحيى بن عمر: لو بلغ مالكاً هذا الحديث لما خالفه، وكذا قال ابن بطال: لم يقع هذا الحديث لمالك وإلا لما خالفه، وقال الداودي: لم يروه مالك لأنه من رواية أهل العراق. وقال أبو عبد الملك كأنه لم يصح الحديث عنده لأنه أتى من قبل المشرق. قلت: وهو مسلم في حديث عمران، وأما طريق يعلى بن أمية فرواها أهل الحجاز وحملها عنهم أهل العراق، واعتذر بعض المالكية بفساد الزمان، ونقل القرطبي عن بعض أصحابهم إسقاط الضمان قال وضمنه الشافعي وهو مشهور مذهب مالك، وتعقب بأن المعروف عن الشافعي أنه لا ضمان، وكأنه انعكس على القرطبي." (فتح الباري، كتاب الديات، باب إذا عض رجلاً فوقعت ثناياه: ١٢/٢٧٧، ٢٧٨)

(٣٩) المغني لابن قدامة، كتاب الأشربة، فصل: حكم ما لو عض رجل يد الآخر: ٩/١٥٤، رقم المسئلة: ٧٣٨٨، المبسوط للسرخسي، كتاب اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى: ٣٠/١٧٩

(٤٠) مواهب الجليل للحطاب، باب العفو عن التعزير: ٦/٣٢٢، دار الفكر بيروت

نیز صحیح مسلم کے مالکی شارحین قاضی عیاض، علامہ قرطبی، علامہ ابی مالکی اور علامہ عبداللہ سنوسی رحمہم اللہ کا میلان بھی اسی رائے کی طرف معلوم ہوتا ہے کہ ایسی صورت میں ضمان واجب نہیں۔(۴۱)

جبکہ علامہ دردیر مالکی رحمۃ اللہ علیہ نے اس پر جزم کا اظہار کیا ہے کہ اگر آرام سے ہاتھ چھڑانا ممکن نہ ہو تو ضمان واجب نہیں۔(۴۲)

وَقَالَ: أَيَدَعُ يَدَهُ فِيْ فِيْكَ تَقْضَمُهَا كَالْفَحْلِ

"تقضم" مضارع معروف واحد مذکر مخاطب کا صیغہ ہے۔ یہ ضرب اور سمع دونوں بابوں سے استعمال ہوتا ہے، البتہ سمع کا استعمال افصح ہے۔ دانتوں کے کناروں سے کسی چیز کے کاٹنے کو کہا جاتا ہے۔(۴۳)

"الفحل" ہر مذکر حیوان کو کہا جاتا ہے۔ اس کا زیادہ تر اطلاق اونٹ پر ہوتا ہے اور یہاں یہی اونٹ والے معنی مراد ہیں۔(۴۴)

مطلب یہ ہے کہ کیا وہ اپنے ہاتھ کو آپ کے منہ میں اسی طرح چھوڑ دیتا اور آپ اس کو اونٹ کی طرح بے رحمی کے ساتھ چباتے رہتے؟ اس میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے دانتوں کے ہدر ہونے کی علت کی طرف اشارہ کیا ہے۔(۴۵)

دفاع کا شرعی حق

انسان کو ظلم وزیادتی سے اپنے جان ومال اور دوسرے کی جان ومال کے دفاع کا حق حاصل ہے اور وہ

---

(٤١) إكمال المعلم بفوائد مسلم، كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب الصائل على نفس الإنسان أو عضوه: ٤٩٠/٥، ٤٩١، المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب من عض يد رجل ......: ٣٢/٥، إكمال إكمال المعلم، أحاديث من عض فأخرج يده: ٤١٥/٤، ٤١٦، مكمل إكمال الإكمال: ٤١٥/٤

(٤٢) حاشية الصاوي على شرح الدردير: ٥٠٦/٤، دار المعارف، بيروت

(٤٣) دیکھئے، مرقاة المفاتيح: ٦٩/٧

(٤٤) لمعات التنقيح: ٣٢٤/٦

(٤٥) مرقاة المفاتيح: ٦٩/٧

اس دفاع کے لئے درکار قوت کو بھی استعمال کر سکتا ہے۔فقہاء کی اصطلاح میں دفاع کے اس شرعی حق کو دفع الصائل، ظالم کو صائل اور مظلوم کو مصول علیہ کہا جاتا ہے۔(۴۶)

قرآن وحدیث سے دلائل

اس سلسلے میں قرآن وحدیث کی مختلف نصوص سے استدلال کیا گیا ہے:

۱-چنانچہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

﴿فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم﴾(٤٧)

یعنی ''جو تم پر زیادتی کرے تو تم بھی اس پر اتنی ہی زیادتی کرو جتنی کہ اس نے تم پر زیادتی کی ہے۔''

۲-حدیث باب سے بھی شرعاً دفاع کا حق ثابت ہوتا ہے۔چنانچہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حملہ آور کے دانتوں کو ہدر قرار دیا اور اسے فرمایا کہ کیا وہ اپنے ہاتھ کو آپ کے منہ میں چھوڑ دیتا اور آپ اسے اونٹ کی طرح چباتے رہتے؟

۳-حدیث باب کے متصل بعد حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ سے روایت نقل کی گئی ہے کہ وہ فرماتے ہیں:

''سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: من قتل دون ماله فهو شهيد.''(٤٨)

یعنی ''میں نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے ہوئے سنا ہے کہ جو آدمی اپنے مال کی حفاظت میں قتل کیا جائے وہ شہید ہے۔''

۴-اسی باب کی فصل ثانی میں حضرت سعید بن زید رضی اللہ عنہ سے روایت نقل کی گئی ہے کہ انہوں نے فرمایا:

---

(٤٦) التشريع الجنائي الإسلامي، الفرع الأول في الدفاع الشرعي، المطلب الأول: الدفاع الشرعي الخاص أو دفع الصائل: ١/٤٧٣

(٤٧) البقرة، رقم الآية: ١٩٤

(٤٨) تخریج کے لئے دیکھئے، رقم الحدیث: ٣٥١٢

"أنّ رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم قال: "من قتل دون دينه فهو شهيد، ومن قتل دون دمه فهو شهيد، ومن قتل دون ماله فهو شهيد، ومن قتل دون أهله فهو شهيد." (٤٩)

یعنی "رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو آدمی اپنے دین کی حفاظت میں قتل کیا جائے وہ شہید ہے، جو آدمی اپنی جان کی حفاظت میں قتل کیا جائے وہ شہید ہے، جو آدمی اپنے مال کی حفاظت میں قتل کیا جائے وہ شہید ہے اور جو آدمی اپنے اہل کی حفاظت میں قتل کیا جائے وہ شہید ہے۔"

۵-اسی باب میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت نقل کی گئی ہے کہ وہ فرماتے ہیں:

"جاء رجل فقال: يا رسول اللّٰه! أرأيت إن جاء رجل يريد أخذ مالي؟ قال فلا تعطه مالك، قال: أرأيت إن قاتلني؟ قال: قاتله، قال: أرأيت إن قتلني؟ قال: فأنت شهيد، قال: أرأيت إن قتلته؟ قال: هو في النار."(٥٠)

یعنی "ایک آدمی (اللہ کے رسول کی خدمت میں) آیا اور کہا کہ اے اللہ کے رسول! آپ کیا فرماتے ہیں کہ اگر کوئی آدمی آئے جو میرا مال لینا (چھیننا) چاہتا ہو (تو کیا میں اپنا مال اس کے حوالے کر دوں؟)، آپ نے فرمایا کہ تم اسے اپنا مال نہ دو، اس نے کہا کہ آپ کیا فرماتے ہیں کہ اگر وہ مجھ سے لڑائی کرے؟ آپ نے فرمایا کہ تم بھی اس سے لڑائی کرو، اس نے کہا کہ آپ کیا فرماتے ہیں کہ اگر وہ مجھے قتل کر دے؟ آپ نے فرمایا کہ تم شہید ہو، اس نے کہا کہ آپ کیا فرماتے ہیں اگر میں اسے قتل کر دوں؟ آپ نے فرمایا کہ وہ آگ میں ہوگا۔"

٦-حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے ایک اور روایت نقل کی گئی ہے کہ انہوں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے ہوئے سنا:

(٤٩) تخریج کے لئے دیکھئے، رقم الحديث: ٣٥٢٩

(٥٠) تخریج کے لئے دیکھئے، رقم الحديث: ٣٥١٣

"لو اطلع في بيتك أحد، ولم تأذن له، فخذفته بحصاة، ففقأت عينه؛ ما كان عليك من جناح."(٥١)

یعنی "اگر کوئی ایسا آدمی آپ کے گھر میں جھانکتا ہے، جسے آپ نے اجازت نہیں دی، چنانچہ آپ نے اسے کنکری ماری اور اس کی آنکھ کو پھوڑ دیا تو آپ پر کوئی گناہ نہیں۔"

۷۔ دوسرے مسلمان کے دفاع کی ایک دلیل حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"أنصر أخاك ظالماً أو مظلوماً، فقال: رجل يا رسول الله! أنصره إذا كان مظلوماً، أفرأيت إذا كان ظالماً، كيف أنصره؟ قال: "تحجزه أو تمنعه من الظلم، فإن ذلك نصره."(٥٢)

یعنی "آپ اپنے بھائی کی مدد کریں چاہے وہ ظالم ہو یا مظلوم، ایک آدمی نے کہا کہ اے اللہ کے رسول! میں اس کی مدد کروں گا جب وہ مظلوم ہوگا، آپ کیا فرماتے ہیں، جب وہ ظالم ہو تو میں اس کی کیسے مدد کروں؟ آپ نے فرمایا کہ تم اسے ظلم سے روکو اور یہ اس کی مدد کرنا ہے۔"

۸۔ سنن ابی داؤد کی ایک روایت میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد منقول ہے کہ:

"إن المؤمنين يتعاونون على الفتان."(٥٣)

یعنی "اہل ایمان، فتنہ پرور اور شر انگیز آدمی کے خلاف ایک دوسرے کا تعاون کرتے ہیں۔"

حق دفاع کے شرائط

البتہ فقہاء نے حق دفاع کے لئے کچھ شرائط ذکر کی ہیں۔ اگر وہ شرائط موجود ہوں تو آدمی کو دفاع کا حق

(٥١) تخریج کے لئے دیکھئے، رقم الحديث: ٣٥١٤

(٥٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب المظالم، رقم الحديث: ٢٤٤٣، ٢٤٤٤، وكتاب الإكراه، رقم الحديث: ٦٩٥٢

(٥٣) أخرجه أبوداود في سننه، كتاب الخراج، باب في إقطاع الأرضين، رقم: ٣٠٧٠

حاصل ہوگا وگرنہ نہیں۔

چنانچہ عبدالقادر عودہ رحمۃ اللہ علیہ ان شرائط کو بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"لدفع الصائل شروط أربعة يجب توفرها حتى يعتبر المصول عليه في حالة دفاع، وهي الشروط هي: أولاً- أن يكون هناك اعتداء أو عدوان. ثانياً- أن يكون هذا الاعتداء حالاً. ثالثاً- أن لا يمكن دفع الاعتداء بطريق آخر. رابعاً- أن يدفع الاعتداء بالقوة اللازمة لدفعه."(٥٤)

یعنی "حملہ آور کے دفاع کے لئے چار شرائط کا ہونا ضروری ہے تاکہ مصول علیہ کا حالت دفاع میں ہونے کا اعتبار کیا جائے اور وہ شرائط یہ ہیں، پہلی شرط یہ ہے کہ وہاں زیادتی یا دشمنی ہو، دوسری یہ ہے کہ وہ زیادتی حالاً ہو، تیسری یہ ہے کہ اس زیادتی کا دفاع کسی اور طریقے سے ممکن نہ ہو، چوتھی یہ ہے کہ اس کے دفاع کے لئے درکار قوت کے ساتھ اس کا دفاع کیا جائے۔"

جان کا دفاع

اگر آدمی کی جان پر حملہ کیا گیا تو احناف کے ہاں اس پر اپنی جان کا دفاع واجب ہے۔ اگر اس نے حملہ آور کو روکا نہیں اور اپنی جان کا دفاع نہیں کیا تو وہ گنہگار ہوگا۔

چنانچہ علامہ حصکفی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

"ويجب دفع من شهر سيفاً على المسلمين، ولو بقتله إن لم يمكن دفع ضرره إلا به ...... لأنه من باب دفع الصائل."(٥٥)

یعنی "مسلمانوں کے خلاف تلوار اٹھانے کی صورت میں دفاع واجب ہے، اگرچہ قتل سے ہو جب اس کے بغیر اس کے ضرر کو روکنا ممکن نہ ہو، کیونکہ یہ دفع الصائل

(٥٤) التشريع الجنائي الإسلامي: ٤٧٨/١، ان شرائط کی تفصیل کے لیے دیکھئے، التشريع الجنائي الإسلامي: ٤٧٩/١-٤٨٦

(٥٥) الدر المختار، كتاب الجنايات، فصل فيما يوجب القود ومالا يوجبه، بحث شريف: ٣٨٧/٥

(حملہ آور سے دفاع) کے قبیل سے ہے۔"

شوافع اور مالکیہ کا راجح مذہب بھی یہی ہے کہ جان کا دفاع واجب ہے اور یہی ایک روایت امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ سے نقل کی گئی ہے، جب کہ شوافع اور مالکیہ کا مرجوح اور حنابلہ کا راجح قول یہ ہے کہ حملہ آور سے جان کا دفاع صرف جائز ہے، واجب نہیں۔

بعض حنبلی فقہاء نے فتنے اور امن کی حالت میں فرق کیا ہے کہ فتنے کی حالت میں جان کا دفاع مطلقاً جائز ہے۔ جب کہ امن کی حالت میں مطلقاً واجب ہے اور یہی رائے بعض شوافع اور مالکیہ کی بھی ہے۔(۵۶)

مال کا دفاع

اکثر فقہاء کے ہاں مال کا دفاع جائز ہے واجب نہیں۔ جان و مال کے درمیان فرق یہ ہے کہ مال مباح کرنے سے مباح ہو جاتا ہے جب کہ جان مباح کرنے سے مباح نہیں ہوتی۔ لیکن بعض فقہاء نے بعض صورتوں میں اسے واجب قرار دیا ہے۔

عبدالقادر عودہ رحمۃ اللہ علیہ مال کے دفاع کو بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"أمّا الدفع عن المال فأغلب الفقهاء يرونه جائزاً لا واجباً، فللمعتدى عليه أن يدفع الصائل إن شاء، وأن لا يدفعه، والفرق بين المال والنفس، أنّ المال مما يباح بالإباحة، أما النفس فلا يباح بالإباحة، ولكن بعض الفقهاء يرون أن الدفع عن المال واجب إذا كان مالاً روح فيه، أي: ليس جماداً، أو كان مالاً للغير في يد المدافع، كمال المحجور عليه أو الوقف، أو مالاً مودعاً، أو كان مالاً للمدافع، ولكن تعلق به حق للغير كرهن أو إجارة."(۵۷)

(۵۶) التشريع الجنائي الإسلامي، الفرع الأول في الدفاع الشرعي، المطلب الأول: الدفاع الشرعي الخاص أو دفع الصائل: ۱/۴۷۵

(۵۷) التشريع الجنائي الإسلامي، المصدر السابق: ۱/۴۷۴، نیز دیکھیے، المغني لابن قدامة، كتاب الأشربة، حكم من عرض الإنسان يريد ماله أو نفسه: ۹/۱۵۲، رقم المسئلة: ۷۳۸۴، قال النووي رحمه الله: "والمدافعة عن المال جائزة غير واجبة." شرح النووي على الصحيح لمسلم، كتاب الإيمان، باب الدليل على أن من قصد أخذ مال غيره بغير حق ......: ۲/۳۴۴، الفقه الإسلامي وأدلته، حكم الدفاع عن المال: ۶/۴۸۴۹

یعنی ”مال کے دفاع کو اکثر فقہاء نے جائز قرار دیا ہے، واجب نہیں، جس پر تعدی کی گئی ہے اگر چاہے تو حملہ آور سے دفاع کرے اور اگر چاہے تو نہیں۔ جان اور مال کے درمیان فرق یہ ہے کہ مال مباح کرنے سے مباح ہو جاتا ہے اور نفس مباح کرنے سے مباح نہیں ہوتا، لیکن بعض فقہاء کا خیال یہ ہے کہ مال سے دفاع واجب ہے، جب ایسا مال ہو کہ اس میں روح ہو، یعنی جماد نہ ہو، یا دفاع کرنے والے کے ہاتھ میں کسی اور کا مال ہو، جیسے محجور علیہ، وقف یا امانت کا مال، یا دفاع کرنے والے کا اپنا مال ہو لیکن حق غیر اس کے ساتھ متعلق ہو، جیسے رہن اور اجارہ۔“

عزت وآبرو کا دفاع

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر کوئی آدمی کسی کی عزت وآبرو پر دست درازی کی کوشش کرتا ہے تو اس پر دفاع واجب ہے اور اگر دفاع کرتے ہوئے قتل کی نوبت پیش آئے تو قتل بھی جائز ہے۔

چنانچہ عبدالقادر عودہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

”وقد اتفق الفقهاء على أنّ دفع الصائل واجب على المدافع في حالة الاعتداء على العرض، فإذا أراد رجل امرأة على نفسها، ولم تستطع دفعه إلا بالقتل، كان من الواجب عليها أن تقتله إن أمكنها ذلك، لأن التمكين منها محرم، وفي ترك الدفاع تمكين منها للمعتدي، وكذلك شان الرجل يرى غيره يزني بامرأة أو يحاول الزنا بها ولا يستطيع أن يدفع عنها إلا بالقتل، فإنّه يجب عليه أن يقتله إن أمكنه ذلك.“(۵۸)

یعنی ”اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ عزت پر حملے کی صورت میں حملہ آور سے دفاع

---

(۵۸) التشريع الجنائي الإسلامي، المصدر السابق: ۱/۴۷۵، نیز دیکھئے، شرح النووي على الصحيح لمسلم، كتاب الإيمان، باب الدليل على أن من قصد أخذ مال غيره بغير حق ......: ۲/۳۴۴، عمدة القاري، كتاب المظالم والغصب، باب من قاتل دون ماله: ۱۳/۴۹، الفقه الإسلامي وأدلته، حكم الدفاع عن العرض: ۶/۴۸۴۵، ۴۸۴۶

واجب ہے، چنانچہ اگر کسی آدمی نے کسی عورت کی عزت پر حملہ کرنا چاہا اور وہ قتل کے بغیر دفاع کی طاقت نہیں رکھتی، اگر ممکن ہو تو اس پر اس آدمی کا قتل واجب ہے، کیونکہ اپنے اوپر قدرت دینا حرام ہے اور دفاع نہ کرنے کی صورت میں حملہ آور کو قدرت دینا ہے، اسی طرح اس آدمی کا حکم ہے جو غیر کو اپنی بیوی کے ساتھ زنا یا اس کی تدبیر کرتے ہوئے دیکھتا ہے اور قتل کے بغیر دفاع کی استطاعت نہیں رکھتا، اگر ممکن ہو تو اس پر قتل کرنا واجب ہے۔"

حدیث سے مستنبط بعض فوائد

حدیث باب سے مختلف فوائد مستنبط ہوتے ہیں:

۱-انسان کو غصے سے بچنا اور اجتناب کرنا چاہیے۔ اگر غصہ آ بھی جائے تو تب بھی حتی الوسع اس پر قابو پانا چاہیے اور اسے پی لینا چاہیے، کیونکہ اس سے نقصان کا اندیشہ ہوتا ہے، جیسا کہ حضرت یعلی رضی اللہ عنہ کے ساتھ ہوا کہ غصے کی وجہ سے انہوں نے دوسرے آدمی کا ہاتھ کاٹا، جس کے نتیجے میں ان کے دانت گر گئے۔

۲-آزاد آدمی کو خدمت کے لیے اجرت پر لینا جائز ہے۔

۳-جنایت کا معاملہ حاکم کے پاس لے جانا چاہیے۔ آدمی کو اپنی ذات کے لیے خود قصاص نہیں لینا چاہیے۔

۴-اگر انسان کے کسی فعل سے نفرت دلانا مقصود ہو تو اس کے فعل کو جانور کے فعل کے ساتھ تشبیہ دینا جائز ہے۔

۵-اس حدیث سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اگر کسی آدمی سے ایسا فعل سرزد ہو جائے، جس سے وہ نفرت کرتا ہو، یا اپنی طرف اس کی نسبت کرتے ہوئے شرماتا ہو تو اسے بیان کرتے وقت کنایہ سے کام لے سکتا ہے کہ یوں کہے، کسی آدمی یا کسی انسان وغیرہ نے اس طرح اس طرح کیا ہے، جیسا کہ حضرت یعلی رضی اللہ عنہ نے اس واقعہ میں کیا۔

نیز حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے ایک روایت بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ "قبل رسول الله صلى الله عليه وسلم امرأة من نسائه" یعنی "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی کسی بیوی کو بوسہ دیا۔" اس پر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے بھانجے حضرت عروہ بن زبیر رضی اللہ عنہ نے یہ سن کر کہا کہ "من هي إلا أنت؟" تو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا ہنس پڑیں۔(۵۹)

(۵۹) دیکھیے، فتح الباري، كتاب الديات، باب إذا عض رجلاً فوقعت ثناياه: ۱۲/۲۷۸

۳۵۱۲ - (۳) وَعَنْ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ عَمْرٍو رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمَا، قَالَ: سَمِعْتُ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُوْلُ: "مَنْ قُتِلَ دُوْنَ مَالِهِ فَهُوَ شَهِيْدٌ". مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ.

"حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہما سے روایت ہے، وہ فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے ہوئے سنا، جو آدمی اپنے مال کی حفاظت میں قتل کیا جائے وہ شہید ہے۔"

حدیث کا پس منظر

صحیح مسلم کی روایت میں اس کا پس منظر اس طرح بیان کیا گیا ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرو اور حضرت عنبسہ بن ابی سفیان رضی اللہ عنہم کے درمیان تنازعہ ہوا اور وہ دونوں لڑائی کے لئے تیار ہو گئے۔ حضرت عمرو بن عاص رضی اللہ عنہ کے بھائی حضرت خالد بن عاص رضی اللہ عنہ جو رشتہ میں حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہما کے چچا ہیں، وہ حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہما کے پاس چل کر گئے اور انہیں نصیحت کی تو حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہما نے فرمایا کہ کیا آپ کو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان معلوم نہیں کہ جو آدمی اپنے مال کی حفاظت میں قتل کیا جائے وہ شہید ہے۔(۱)

علامہ طبری رحمۃ اللہ علیہ نے حیوہ بن شریح سے روایت نقل کی ہے اور اس میں اس تنازع کا ذکر اس طرح ہوا ہے:

(۳۵۱۲) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب المظالم، باب من قاتل دون ماله، رقم: ۲۴۸۰، ومسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب الدليل على أنّ من قصد أخذ مال غيره بغير حق، كان القاصد مهدر الدم في حقه ......، رقم: ۳۶۱، وأبو داود في سننه، كتاب السنة، باب في قتال اللصوص، رقم: ۴۷۷۱، والترمذي في جامعه، أبواب الديات، باب ما جاء فيمن قتل دون ماله فهو شهيد، رقم: ۱۴۱۹، والنسائي في سننه، كتاب المحاربة، باب من قتل دون ماله، رقم: ۴۰۸۹-۴۰۹۴، وأحمد في مسنده: ۱/۱۹۰

(۱) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب الدليل على أن من قصد أخذ مال غيره بغير حق، كان القاصد مهدر الدم في حقه ......، رقم: ۳۶۱

"أن عاملاً لمعاوية أجرى عيناً من ماء ليسقي بها أرضاً، فدنا من حائط لآل عمرو بن العاص، فأراد أن يخرقه ليُجري العين منه إلى الأرض، فأقبل عبد الله بن عمرو ومواليه بالسلاح، وقالوا: والله! لا تخرقون حائطنا حتى لا يبقى منا أحد."(۲)

یعنی "حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے ایک عامل نے زمین کو سیراب کرنے کے لئے ایک چشمہ جاری کیا، وہ آل عمرو بن عاص کی دیوار کے قریب آئے اور اسے توڑنا چاہا تاکہ وہ اس سے چشمہ اپنی زمین کی طرف لے جائیں تو حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہما اور ان کے موالی ہتھیار لے کر آ گئے اور انہوں نے کہا کہ بخدا! تم ہماری دیوار کو نہیں توڑ سکو گے حتیٰ کہ ہم میں سے کوئی باقی نہ رہے۔"

عامل سے حضرت عنبسہ بن ابی سفیان رضی اللہ عنہ مراد ہیں جیسا کہ صحیح مسلم کی روایت میں مذکور ہے اور وہ اپنے بھائی حضرت امیر معاویہ رضی اللہ عنہ کی طرف سے مکہ اور طائف کے عامل مقرر کیے گئے تھے اور یہ زمین طائف میں تھی۔ حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہما نے اپنی زمین سے پانی گزارنے سے اس لیے منع فرمایا کہ اس سے انہیں ضرر لاحق ہوتا تھا۔(۳)

مَنْ قُتِلَ دُوْنَ مَالِهِ فَهُوَ شَهِيْدٌ

اس حدیث کے بعض طرق میں "من قتل دون ماله مظلوماً فله الجنة" کے الفاظ نقل کیے گئے ہیں۔(۴)

علامہ قرطبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ "دون" کا اصل اور حقیقی استعمال ظرف مکان کے لیے ہے اور

(۲) فتح الباري، كتاب المظالم، باب من قاتل دون ماله: ۱۵۳/۵، فتح الملهم، كتاب الإيمان، باب الدليل على أن من قصد أخذ مال غيره بغير حق ......: ۱۰٦/۲

(۳) فتح الباري، كتاب المظالم، باب من قاتل دون ماله: ۱۵۳/۵، فتح الملهم، كتاب الإيمان، باب الدليل على أن من قصد أخذ مال غيره بغير حق ......: ۱۰٦/۲

(٤) أخرجه النسائي في سننه، كتاب المحاربة، باب من قتل دون ماله، رقم: ٤٠٩١

یہ اسفل اورتحت کے معنی میں آتا ہے، جب کہ حدیث باب میں مجازاً اسے سببیت کے معنی میں استعمال کیا گیا ہے۔ ان دونوں معانی کے درمیان مناسبت یہ ہے کہ مال کا تحفظ کرنے والا پہلے مال کو اپنے نیچے یا پیچھے چھپالیتا ہے اور اس کے بعد اس کے تحفظ کے لئے لڑائی کرتا ہے۔(۵)

علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ شرح مسلم میں اس حدیث کے تحت فرماتے ہیں:

"ففیه جواز قتل القاصد لأخذ المال بغیر حق، سواء کان المال قلیلاً أو کثیراً، لعموم الحدیث، وهذا قول الجماهیر من العلماء، وقال بعض أصحاب مالك: لا یجوز قتله إذا طلب شیئاً یسیراً کالثوب والطعام، وهذا لیس بشيء، والصواب ما قاله الجماهیر."(٦)

یعنی "اس میں بغیر حق کے مال لینے کا ارادہ کرنے والے کے قتل کا جواز معلوم ہوتا ہے، چاہے مال تھوڑا ہو یا زیادہ، حدیث کے عموم کی وجہ سے اور یہی جمہور علماء کا قول ہے۔ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے بعض اصحاب نے فرمایا ہے کہ جب وہ تھوڑی سی چیز طلب کرے تو اس کا قتل جائز نہیں، جیسے کپڑا اور طعام، اور یہ قول ناقابل اعتبار ہے اور درست وہی ہے جو جمہور علماء نے کہا ہے۔"

جمہور فقہاء کے نزدیک مال کا دفاع جائز ہے، واجب نہیں، جیسا کہ سابقہ حدیث میں اس پر گفتگو ہو چکی ہے۔

شہادت کی اقسام

شہید کی تین قسمیں ہیں: ایک دنیا و آخرت دونوں کے اعتبار سے شہید ہوتا ہے، ایک صرف آخرت کے اعتبار سے شہید ہوتا ہے اور دنیا میں اس پر شہید کے احکام جاری نہیں ہوتے جب کہ ایک شہید صرف دنیا کے اعتبار سے ہوتا ہے اور آخرت میں اسے شہادت کا پورا ثواب نہیں ملتا۔

اپنے مال کے تحفظ کے لئے قتل ہونے والا آدمی شہداء کی دوسری قسم میں داخل ہے کہ وہ صرف آخرت

---

(٥) المفهم للقرطبي، کتاب الإیمان، باب من قتل دون ماله فهو شهید: ۱/۳۵۲، نیز دیکھئے، فتح الباري، کتاب المظالم، باب من قتل دون ماله: ۵/۱۵۲

(٦) شرح النووي علی الصحیح لمسلم، کتاب الإیمان، باب الدلیل علی أن من قصد أخذ مال غیره بغیر حق کان مهدر الدم......: ۲/۳٤۳

کے اعتبار سے شہید ہے اور دنیا میں ان پر شہید کے احکام جاری نہیں ہوں گے۔

چنانچہ علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

"واعلم أن الشهيد ثلاثة أقسام: أحدها المقتول في حرب الكفار بسبب من أسباب القتال، فهذا له حكم الشهداء في ثواب الآخرة وفي أحكام الدنيا، وهو أنه لا يغسل ولا يصلّى عليه. والثاني شهيد في الثواب دون أحكام الدنيا، وهو المبطون والمطعون وصاحب الهدم ومن قتل دون ماله، وغيرهم ممن جاءت الأحاديث الصحيحة بتسميته شهيداً، فهذا يغسل ويصلّى عليه وله في الآخرة ثواب الشهداء، ولا يلزم أن يكون مثل ثواب الأول. والثالث من غلّ في الغنيمة وشبهه ممن وردت في الآثار بنفي تسميته شهيداً إذا قتل في حرب الكفار، فهذا له حكم الشهداء في الدنيا، فلا يغسل ولا يصلّى عليه؛ وليس له ثوابهم الكامل في الآخرة. والله أعلم."(۷)

یعنی "جاننا چاہیے کہ شہید کی تین قسمیں ہیں، ان میں ایک وہ ہے جو اسباب قتال میں سے کسی سبب کی وجہ سے کفار کی لڑائی میں قتل کیا جائے تو اس کے لئے آخرت کے ثواب اور دنیا کے احکام میں شہداء کا حکم ہے کہ اسے غسل نہیں دیا جائے گا اور نہ اس پر نماز جنازہ پڑھی جائے گی۔ دوسرا ثواب آخرت میں شہید ہے، احکام دنیا میں نہیں اور وہ مبطون، مطعون، صاحب ہدم، وہ آدمی جو مال کی حفاظت میں قتل کیا جائے اور ان کے علاوہ وہ لوگ ہیں جن کے شہید نام رکھنے کے سلسلے میں احادیث صحیحہ وارد ہوئی ہیں، اس کو غسل دیا جائے گا، اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی اور آخرت میں اس کے لئے شہداء کا ثواب ہے اور یہ لازم نہیں ہے کہ اس کا ثواب پہلے شہید کے برابر ہو۔ تیسرا وہ ہے جو غنیمت میں خیانت کرے اور اس طرح کے وہ لوگ جن کے شہید ہونے کی نفی کے سلسلے میں آثار وارد ہوئے

(۷) شرح النووي على الصحيح لمسلم، كتاب الإيمان، باب الدليل على أن من قصد أخذ مال غيره بغير حق كان مهدر الدم ......: ۲/۲۴۳

ہیں جب وہ کفار کے ساتھ لڑائی میں قتل کیا جائے تو یہ دنیا میں شہداء کے حکم میں ہے، لہٰذا اس کو غسل نہیں دیا جائے گا، نہ اس پر نماز جنازہ پڑھی جائے گی اور نہ آخرت میں اس کے لئے پورا ثواب ہے، اللہ تعالیٰ زیادہ جانتا ہے۔"

احناف کے ہاں اپنے مال کا تحفظ کرتے ہوئے ظلماً قتل کیا جانے والا آدمی بھی دنیا اور آخرت دونوں کے اعتبار سے شہید ہے اور دنیا میں اس پر شہید کے احکام جاری ہوں گے۔ شہید کی نماز جنازہ کا نہ پڑھا جانا بھی شوافع کے ہاں ہے، احناف کے نزدیک شہید کی نماز جنازہ ادا کی جائے گی۔

چنانچہ "فتاوی عالمگیریہ" میں ہے:

"ومن قتل مدافعاً عن نفسه أو ماله أو عن المسلمين أو أهل الذمة، بأي آلة قتل بحديد أو حجر أو خشب فهو شهيد ...... وحكمه أن لا يغسل ويصلّى عليه ...... ويدفن بدمه وثيابه"(٨).

یعنی "جو آدمی اپنے نفس، مال یا مسلمانوں اور اہل ذمہ کا دفاع کرتے ہوئے جس آلے سے بھی قتل کیا جائے، چاہے وہ لوہا ہو، پتھر ہو، یا لکڑی ہو تو وہ شہید ہے، اس کا حکم یہ ہے کہ اسے غسل نہیں دیا جائے گا، اس پر نماز جنازہ پڑھی جائے گی اور اسے اپنے خون اور کپڑوں کے ساتھ دفن کیا جائے گا۔"

۳۵۱۳ – (۴) وَعَنْ أَبِيْ هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ، قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ فَقَالَ: يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ! صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَرَأَيْتَ إِنْ جَاءَ رَجُلٌ يُرِيْدُ أَخْذَ مَالِيْ؟ قَالَ: "فَلَا تُعْطِهِ مَالَكَ" قَالَ: أَرَأَيْتَ إِنْ قَاتَلَنِيْ؟ قَالَ: "قَاتِلْهُ" قَالَ: أَرَأَيْتَ إِنْ قَتَلَنِيْ؟ قَالَ: "فَأَنْتَ شَهِيْدٌ" قَالَ: أَرَأَيْتَ إِنْ قَتَلْتُهُ؟ قَالَ: "هُوَ فِي النَّارِ." رَوَاهُ مُسْلِمٌ.

(٨) الفتاوى الهندية، كتاب الصلاة، باب الحادي والعشرون في الجنائز، الفصل السابع في الشهيد: ١/١٦٨

(٣٥١٣) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب الدليل على أنّ من قصد أخذ مال غيره بغير حق كان القاصد مهدر الدم في حقه ......، رقم: ٣٦٠، والنسائي في سننه، كتاب المحاربة، باب ما يفعل من تُعُرِّض لماله، رقم الحديث: ٤٠٨٧، ٤٠٨٨

ترجمہ: ''حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک آدمی آیا اور اس نے کہا، اے اللہ کے رسول! آپ مجھے بتائیے کہ اگر کوئی آدمی آئے جو میرا مال لینا (چھیننا) چاہتا ہو (تو کیا میں اپنا مال اس کے حوالے کر دوں؟)، آپ نے فرمایا کہ تم اسے اپنا مال نہ دو۔ اس نے کہا کہ آپ مجھے بتائیے، اگر وہ مجھ سے لڑائی کرے (تو میں کیا کروں؟) تو آپ نے فرمایا کہ تم بھی اس سے لڑائی کرو۔ اس نے کہا کہ آپ مجھے بتائیے اگر وہ مجھے قتل کر دے تو آپ نے فرمایا کہ تم شہید ہو۔ اس نے کہا کہ آپ مجھے بتائیے اگر میں اسے قتل کر دوں؟ تو آپ نے فرمایا کہ وہ آگ میں ہوگا۔''

أَرَأَيْتَ إِنْ جَاءَ رَجُلٌ يُرِيْدُ أَخْذَ مَالِيْ؟

"ارأيت" اخبرني کے معنی میں ہے (۱) اور مال لینے سے چھیننا اور غصب کرنا مراد ہے۔

"إن جاء رجل" شرط ہے اور اس کی جزاء محذوف ہے کہ "فاعطيه ام لا." یعنی ''میں اسے مال دے دوں یا نہیں؟'' (۲)

قَالَ: فَلَا تُعْطِهِ مَالَكَ

یہ جواب ہے اور اس کی شرط محذوف ہے کہ "إن كان كما وصفت، فلا تعطه" یعنی، اگر ایسی صورتحال ہے جیسی آپ نے بیان کی ہے تو آپ اسے مال نہ دیں۔ (۳)

ماقبل میں یہ بات گزر چکی ہے کہ مال کا دفاع جائز ہے، واجب نہیں، لہٰذا حدیث میں مال نہ دینے کی نہی تحریم کے لئے نہیں ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ایسی صورت حال میں مال دینا آپ پر لازم نہیں۔ (۴)

---

(۱) المفاتيح في شرح المصابيح: ٤/ ٢٢٠، شرح مصابيح السنة لابن الملك الرومي: ٤/ ١٥٦

(۲) دیکھئے، شرح الطيبي: ٧/ ٨٥، مرقاة المفاتيح: ٧/ ٧٠

(۳) دیکھئے، شرح الطيبي: ٧/ ٨٥، مرقاة المفاتيح: ٧/ ٧٠، لمعات التنقيح: ٦/ ٣٢٥

(۴) دیکھئے، شرح النووي على الصحيح لمسلم، كتاب الإيمان، باب الدليل على أنّ من قصد أخذ مال غيره ....: ٢/ ٢٤٤، فتح الملهم، كتاب الإيمان، باب الدليل على ان من قصد أخذ مال غيره ....: ٢/ ١٠٥

أَرَأَيْتَ إِنْ قَتَلْتُهُ؟ قَالَ: "هُوَ فِي النَّارِ"

مطلب یہ ہے کہ اگر آپ نے اسے قتل کر دیا تو وہ آگ کا مستحق ہے اور اسے معاف بھی کیا جا سکتا ہے، البتہ اگر اس طرح مال چھیننے کو بغیر کسی تاویل کے وہ حلال سمجھتا ہے تو یہ کفر ہے اور اس صورت میں اسے صرف آگ میں ڈالا جائے گا، معاف نہیں کیا جائے گا۔(۵)

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ اپنے مال کا دفاع کرنا اور اس میں مال چھیننے والے کو قتل کرنا بھی جائز ہے۔(٦) اس سے متعلق تفصیل اسی باب کی دوسری اور تیسری حدیث کے تحت گزر چکی ہے۔

۳۵۱۴ – (۵) وَعَنْهُ (أَبِي هُرَيْرَةَ) أَنَّهُ سَمِعَ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُوْلُ: "لَوِ اطَّلَعَ فِي بَيْتِكَ أَحَدٌ، وَلَمْ تَأْذَنْ لَهُ، فَخَذَفْتَهُ بِحَصَاةٍ، فَفَقَأْتَ عَيْنَهُ، مَا كَانَ عَلَيْكَ مِنْ جُنَاحٍ." مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ.

ترجمہ: ''حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ انہوں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے ہوئے سنا، اگر ایسا آدمی آپ کے گھر میں جھانکتا ہے، جسے آپ نے اجازت نہیں دی اور آپ نے اسے کنکری ماری اور اس کی آنکھ پھوڑ دی تو آپ پر کوئی حرج نہیں ہے۔''

لَوِ اطَّلَعَ فِيْ بَيْتِكَ أَحَدٌ

"اطلع"، "طاء" کی تشدید کے ساتھ باب افتعال سے ماضی معروف، واحد مذکر غائب کا صیغہ ہے۔

(۵) شرح النووي على الصحيح لمسلم، كتاب الإيمان، باب الدليل على أنّ من قصد أخذ مال غيره......: ۳٤٤/۲، وفتح الملهم، كتاب الإيمان، باب الدليل على أن من قصد أخذ مال غيره ....: ۱۰٥/۲

(٦) مرقاة المفاتيح: ۷۰/۷، لمعات التنقيح: ۳۲٥/٦

(۳٥۱٤) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الديات، باب من أخذ حقه أو اقتص دون السلطان، رقم: ٦۸۸۸، وباب من اطلع في بيت قوم ففقأوا عينه فلا دية له، رقم: ٦۹۰۲، ومسلم في صحيحه، كتاب الآداب، باب تحريم النظر في بيت غيره، رقم: ٥٦٤۲-٥٦٤۳، والنسائي في سننه، كتاب من اقتصّ وأخذ حقه دون السلطان، رقم: ٤۸٦٥، وأحمد في مسنده: ۲٤۳/۲

مطلب یہ ہے کہ اگر کسی نے گھر کے دروازے میں موجود سوراخ یا روشندان سے جھانک کر دیکھا، جب کہ دروازہ بند تھا۔(۱)

فَخَذَفْتَهُ بِحَصَاةٍ

"الخذف" کا استعمال باب ضرب یضرب سے ہے۔ کنکری یا گٹھلی کو سبابتین یعنی بیچ کی دو انگلیوں میں رکھ کر پھینکنے کو کہا جاتا ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ "الخذف" انگوٹھے اور شہادت کی انگلی ملا کر گٹھلی وغیرہ پھینکنے کو کہتے ہیں۔(۲)

مَا كَانَ عَلَيْكَ مِنْ جُنَاحٍ

"من" زائدہ یہاں تاکید کے لئے ہے۔ عبارت کا مطلب یہ ہے کہ ایسی صورت میں آپ پر کوئی عیب اور عار نہیں ہے،(۳) یا مطلب یہ ہے کہ آپ پر آنکھ پھوڑنے کا گناہ نہیں۔(۴)

گھر میں جھانکنے کا حکم

اگر کوئی آدمی دروازے کے سوراخ وغیرہ سے گھر میں جھانکتا ہے اور صاحب دار کنکری یا لاٹھی وغیرہ اسے مارتا ہے، جس کی وجہ سے اس کی آنکھ زخمی یا ضائع ہو جاتی ہے تو شوافع اور حنابلہ کے ہاں یہ ہدر ہے اور اس میں دیت یا قصاص واجب نہیں۔(۵)

احناف کے ہاں اگر وہ آواز دینے اور منع کرنے سے باز نہیں آتا اور اس کی طرف کنکری یا لاٹھی وغیرہ پھینک دی جاتی ہے تو اس کا ضمان واجب نہیں، البتہ اگر منع کیے بغیر آنکھ پھوڑ دی گئی تو عمد کی صورت میں قصاص

---

(۱) مرقاة المفاتيح: ۷/۷۱

(۲) دیکھئے، المغرب في ترتيب المعرب: ۱/۲٤۸

(۳) مرقاة المفاتيح: ۷/۷۱

(٤) دیکھئے، شرح مصابيح السنة لابن الملك الرومي: ٤/۱٥۷، لمعات التنقيح: ٦/۳۲٦

(٥) دیکھئے، المغني لابن قدامة، كتاب الأشربة، حكم من اطلع في بيت إنسان فرماه بحصاة: ۹/۱٥٥، فتح الباري، كتاب الديات، باب من اطلع في بيت قوم ففقأوا عينه فلا دية له: ۱۲/۳۰٥

اور خطا کی صورت میں دیت واجب ہوگی۔(٦)

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ سے ایک روایت عدم ضمان کی نقل کی گئی ہے، جب کہ دوسری روایت وجوب ضمان کی ہے اور یہی مالکیہ کا مذہب ہے کہ عمد کی صورت میں قصاص اور خطا کی صورت میں دیت واجب ہوگی۔(۷)

احناف اور مالکیہ کے دلائل

۱- ان حضرات کا ایک استدلال آیت قصاص کے عموم سے ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

﴿أن النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسن بالسن والجروح قصاص﴾ (٨)

یعنی "جان کے بدلے جان، آنکھ کے بدلے آنکھ، ناک کے بدلے ناک، کان کے بدلے کان، دانت کے بدلے دانت اور زخموں کا بدلہ ان کے برابر ہے۔"

۲- اسی طرح حضرت عمرو بن حزم رضی اللہ عنہ کی روایت میں آتا ہے کہ:

"وفي العينين الدية ...... وفي العين خمسون." (٩) یعنی "دو آنکھوں میں پوری دیت اور ایک آنکھ میں پچاس اونٹ یعنی آدھی دیت ہے۔"

مذکورہ آیت اور حدیث عام ہے۔ اس ضابطے کے تحت آنکھ پھوڑنے کی زیر بحث صورت بھی داخل ہے، لہٰذا اس کا بھی یہی حکم ہوگا کہ عمد کی صورت میں قصاص اور خطا کی صورت میں دیت واجب ہوگی۔(۱۰)

---

(٦) دیکھئے، أحكام القرآن للجصاص، باب الاستئذان: ٣/٤٠٤، ٤٠٥، مرقاة المفاتيح: ٧/٧٢

(٧) دیکھئے، شرح صحيح البخاري لابن بطال، كتاب الديات، باب من اطلع في بيت قوم ففقئوا عينه فلا دية له: ٨/٥٤٦، ٥٤٧، الفقه الإسلامي وأدلته: ٦/٤٨٤٨

(٨) المائدة، رقم الآية: ٤٥

(٩) أخرجه النسائي في سننه، كتاب القسامة والقود والديات، باب ذكر حديث عمرو بن حزم في العقول واختلاف الناقلين له، رقم: ٤٨٥٧-٤٨٦١، والدارمي في سننه، كتاب الديات، باب كم الدية من الإبل؟: ٢/٢٥٣، رقم: ٢٣٦٦، ومالك في موطئه، كتاب العقول، باب ذكر العقول، ص: ٦٦٨

(١٠) دیکھئے، أحكام القرآن للجصاص، باب الاستئذان: ٣/٤٠٥، حاشية الشلبي على تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، كتاب الجنايات، باب ما يوجب القود و مالا يوجبه: ٧/٢٣٥

۳- اگر کوئی آدمی گھر میں داخل ہوکر یا صرف اپنا سر گھر میں داخل کر کے دیکھتا ہے، یا اسے گھر میں اجنبی عورت کے پاس جماع کے بغیر پایا جاتا ہے تو اس صورت میں بالاتفاق آنکھ پھوڑنا جائز نہیں، حالاں کہ ان صورتوں میں جھانکنے سے بھی زائد چیز پائی جارہی ہے اور وہ ہے دخول، لہٰذا محض جھانکنے کی صورت میں بطریق اولیٰ آنکھ پھوڑنا جائز نہیں ہوگا۔(۱۱)

شوافع اور حنابلہ کے دلائل

۱- حدیث باب میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ "ما كان عليك من جناح" یعنی "آپ نے آنکھ پھوڑ دی تو آپ پر کوئی حرج نہیں۔" اس سے ضمان کی نفی ہو رہی ہے۔(۱۲)

ابن ابی عاصم رحمۃ اللہ علیہ کی کتاب الدیات میں منقول حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی ایک روایت میں "ماكان عليك من ذلك من شيء" (۱۳) کے الفاظ مروی ہیں کہ ایسی صورت میں آپ پر کوئی چیز لازم نہیں ہے۔

۲- حدیث باب کے متصل بعد حضرت سہل بن سعد رضی اللہ عنہ سے روایت نقل کی گئی ہے کہ:

"أن رجلاً اطلع في جحر في باب رسول الله صلى الله عليه وسلم ومع رسول الله صلى الله عليه وسلم مدرى يحكّ به رأسه، فقال: "لو أعلم أنك تنظرني، لطعنت به في عينيك، إنّما جعل الاستئذان من أجل البصر." (١٤)

یعنی "ایک آدمی نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے دروازے کے سوراخ میں جھانکا، جبکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھ میں پشت خار (کنگھا) تھا، جس سے آپ

(۱۱) دیکھئے، احكام القرآن للجصاص، باب الاستئذان: ۳/٤٠٤، ٤٠٥، شرح صحيح البخاري لابن بطال، كتاب الديات، باب من اطلع في بيت قوم ففقئوا عينه فلا دية له: ٥٤٧/٨، حاشية الشلبي على تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، كتاب الجنايات، باب ما لا يوجب القود وما لا يوجبه: ٢٣٥/٧، الفقه الإسلامي وأدلته: ٤٨٤٨/٦

(۱۲) دیکھئے، فتح الباري، كتاب الديات، باب من اطلع في بيت قوم ففقأوا عينه فلا دية له: ٣٠٥/١٢

(۱۳) أخرجه ابن أبي عاصم في كتاب الديات، باب الرجل يطلع على القوم فيفقؤا عينه، ص: ٤٤

(۱٤) تخریج کے لئے دیکھئے، رقم الحديث: ٣٥١٥

سر کھجا رہے تھے تو آپ نے فرمایا، اگر مجھے (یقین کے ساتھ) معلوم ہوتا کہ تم مجھے (قصداً جھانک کر) دیکھ رہے ہو تو یہ کنگھا میں تمہاری آنکھوں میں مار دیتا، اجازت لینے کا حکم تو آنکھ ہی کی وجہ سے ہے (کہ وہ کسی غیر محرم پر نہ پڑے)۔"

۳-اسی طرح ایک اور روایت حضرت انس رضی اللہ عنہ سے نقل کی گئی ہے کہ:

"إنّ رجلاً اطلع من جحر في بعض حجر النبي صلى الله عليه وسلم، فقام إليه بمشقص أو بمشاقص وجعل يختله ليطعنه." (١٥)

یعنی "ایک آدمی نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے کسی حجرے کے سوراخ میں جھانکنے لگا تو آپ تیر کا پھل لے کر اس کی طرف اٹھے اور چھپ کر آئے تا کہ اسے چبھو دیں۔"

۴-حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ایک روایت میں ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"لو أن رجلاً اطلع على قوم بغير إذنهم فقد حلّ لهم أن يفقأوا عينه." (١٦)

یعنی "کسی آدمی نے کسی قوم کو ان کی اجازت کے بغیر جھانکا تو ان لوگوں کے لئے اس کی آنکھ پھوڑنا حلال ہے۔"

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ایک اور روایت کے الفاظ ہیں کہ:

"من اطلع في بيت قوم بغير إذنهم، ففقأوا عينه، فلا دية ولا قصاص." (١٧)

---

(١٥) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الديات، باب من اطلع في بيت قوم ففقؤوا عينه فلا دية له، رقم: ٦٩٠٠، ومسلم في صحيحه، كتاب الآداب، باب تحريم النظر في بيت غيره، رقم: ٥٦٤٣، وأبوداود في سننه، كتاب الآداب، باب في الاستئذان، رقم: ٥١٧١، والترمذي في جامعه، كتاب الاستئذان والآداب، باب من اطلع في دار قوم بغير إذنهم، رقم: ٢٧٠٨

(١٦) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الآداب، باب تحريم النظر في بيت غيره، رقم: ٥٦٤٢، وابن أبي عاصم في كتاب الديات، باب الرجل يطّلع على القوم فيفقأوا عينه، ص: ٤٥

(١٧) أخرجه ابن أبي عاصم في كتاب الديات، باب الرجل يطلع على القوم فيفقأوا عينه، ص: ٤٤

یعنی ''جس آدمی نے لوگوں کے گھر میں ان کی اجازت کے بغیر جھانکا اور انہوں نے اس کی آنکھ کو پھوڑ دیا تو نہ دیت واجب ہے اور نہ قصاص۔''

۵- نیز ان حضرات نے اس صورت کو دفع الصائل پر قیاس کیا ہے کہ جس طرح دفاع کرتے ہوئے حملہ آور کا قتل جائز ہے اس طرح یہاں جھانکنے والے کی آنکھ پھوڑنا بھی جائز ہوگا۔(۱۸)

فریق ثانی کے دلائل کا جواب

ذیل میں مذکورہ دلائل کا بالترتیب جواب دیا جاتا ہے۔

۱- حدیث باب کا جواب یہ ہے کہ یہاں "حرج" اثم کے معنی میں ہے۔"ما كان عليك من جناح" کا مطلب یہ ہے کہ جب آپ نے آنکھ پھوڑنے کا ارادہ کیے بغیر صرف تادیب کی غرض سے اس کی طرف کنکری پھینکی اور اس کی آنکھ زخمی ہوگئی تو آپ پر گناہ نہیں ہے، لیکن چونکہ یہ جنایت خطا ہے، لہٰذا اس صورت میں دیت واجب ہوگی۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ آنکھ پھوڑنا صاحب دار کا حق واجب نہیں ہے، اگر اس کا حق ہوتا تو پھر اس حق کے حصول کے ممکن نہ ہونے کی صورت میں عدالت میں اس کے لئے مقدمہ درج کرنا بھی جائز ہوتا جب کہ اس صورت میں مقدمہ درج کرنے کا حق حاصل نہیں ہے، لہٰذا یہ محض ایک زیادتی ہے، اور اس میں عمد کی صورت میں قصاص اور خطا کی صورت میں دیت واجب ہوگی۔(۱۹)

نیز ابن ابی عاصم کی ''کتاب الدیات'' میں مروی روایت کے معنی ہیں کہ "ما كان عليك من ذلك من شيء من الإثم ......" (۲۰) یعنی ''آپ پر کوئی گناہ نہیں ہے۔''

اس طرح ان دونوں روایتوں کے معنی ایک ہوجاتے ہیں۔ لہٰذا اس کا جواب بھی وہی ہوگا جو اوپر گزر چکا ہے۔

۲- حضرت سہل بن ساعد رضی اللہ عنہ کی روایت کا ایک جواب یہ ہے کہ اس میں آنکھ پھوڑنے کا ذکر

---

(۱۸) دیکھئے، فتح الباري، كتاب الديات، باب من اطلع في بيت قوم ففقئوا عينه فلا دية له: ۱۲/۳۰۵

(۱۹) دیکھئے، إعلاء السنن، كتاب الجنايات، باب الخذف بالحصاة للمطلع من الحجر: ۱۸/۱۱۵، ۱۱۶

(۲۰) دیکھئے، إعلاء السنن، كتاب الجنايات، باب الخذف بالحصاة للمطلع من الحجر: ۱۸/۱۱۶

نہیں ہے، جب کہ اختلاف آنکھ پھوڑنے کی صورت میں ہے، لہٰذا اس سے استدلال درست نہیں۔(۲۱)

بعض حضرات نے اسے زجر وتوبیخ اور تہدید پر محمول کیا ہے اور کہا ہے کہ اس صورت میں آنکھ پھوڑنا جائز نہیں۔(۲۲)

علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں ہلکی چیز سے مارنے کا جواز معلوم ہوتا ہے، اگر اس نے ہلکی چیز ماری اور آنکھ ضائع گئی تو ضمان واجب نہیں، جب کہ اس نے ایسے گھر میں دیکھا ہو جہاں محرم عورت موجود نہ ہو۔(۲۳)

لیکن صحیح مسلم اور ابن ابی عاصم رحمۃ اللہ علیہ کی ''کتاب الدیات'' میں منقول حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت میں آنکھ پھوڑنے کی حلت کی تصریح موجود ہے (۲۴)، لہٰذا اسے تہدید یا رمی خفیف پر محمول کرنا ممکن نہیں۔ اسے ایسے شخص پر محمول کیا جائے گا جو روکنے کے باوجود باز نہ آئے اور اسے جھانکنے سے باز رکھنا آنکھ پھوڑے بغیر ممکن نہ ہو۔ شریعت نے انسان کو اپنی جان، اہل خانہ اور گھریلو زندگی میں مداخلت سے دفاع کا حق دیا ہے اور اس پر اس کے لئے لڑائی کرنا بھی جائز ہے۔

لہٰذا حدیث کا مطلب ہوگا کہ صاحب بیت کے لئے جھانکنے والے سے جہاں تک ممکن ہو سکے دفاع جائز ہے، اگر چہ اس میں آنکھ پھوڑنے کی نوبت آجائے۔(۲۵)

۳- نیز حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت میں بھی آنکھ پھوڑنے کا ذکر نہیں ہے، جبکہ ہماری گفتگو آنکھ پھوڑنے کی صورت میں ہے، لہٰذا اس سے بھی استدلال درست نہیں۔(۲۶)

---

(٢١) دیکھئے، إعلاء السنن، كتاب الجنايات، باب الخذف بالحصاة للمطلع من الحجر: ١٨/ ١١٦

(٢٢) دیکھئے، شرح مصابيح السنة لابن الملك الرومي: ٤/١٥٧، مرقاة المفاتيح: ٧/٧١، لمعات التنقيح: ٦/٢٢٦

(٢٣) "وفي هذا الحديث جواز رمي عين المتطلع بشيء خفيف. فلو رماه بخفيف ففقأها فلا ضمان، إذا كان قد نظر في بيت ليس فيه امرأة محرم، والله أعلم." شرح النووي على الصحيح لمسلم، كتاب الآداب، باب تحريم النظر في بيت غيره: ١٣/ ٣٦٣

(٢٤) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الآداب، باب تحريم النظر في بيت غيره، رقم: ٥٦٤٢، وابن أبي عاصم في كتاب الديات، باب الرجل يطلع على القوم فيفقئوا عينه، ص: ٤٤

(٢٥) دیکھئے، تكملة فتح الملهم، كتاب الآداب، باب تحريم النظر في بيت غيره: ٤/ ١٤٠

(٢٦) إعلاء السنن، كتاب الجنايات، باب الخذف بالحصاة للمطلع من الحجر: ١٨/ ١١٦

۴۔ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی پہلی روایت کا مطلب یہ ہے کہ تادیباً اس کی طرف کنکری پھینکنا جائز ہے، اگر اس میں آنکھ ضائع ہو جائے تو کوئی گناہ نہیں، کیونکہ اس نے آنکھ پھوڑنے کا قصد نہیں کیا، اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ آنکھ پھوڑنا قصداً جائز ہے، اگر اس طرح ہوتا تو پھر یہ ایک حق ہے اور اس کو وصول کرنے کے لئے عدالت میں مقدمہ دائر کرنا بھی جائز ہوتا، اور باز آنے کے باوجود بھی آنکھ پھوڑنا جائز ہوتا، حالانکہ بالاجماع یہ جائز نہیں ہے، لہٰذا اس کا وہی مطلب ہوگا جو اوپر بیان کیا گیا کہ بغیر قصد کے صرف تادیب کی نیت سے اگر کنکری ماری گئی اور آنکھ زخمی ہوگئی تو اس پر گناہ نہیں۔ (۲۷)

دوسری روایت کا جواب یہ ہے کہ یہ روایت بالمعنی ہے اور راوی نے اپنے فہم کے مطابق اس کو روایت کیا ہے، کیونکہ یہ روایت مختلف الفاظ کے ساتھ نقل کی گئی ہے جن میں مختلف معانی کا احتمال ہے اور یہ ممکن ہے کسی راوی نے اپنے شیخ سے یہ روایت ایسے الفاظ کے ساتھ سنی ہو جس میں کئی معانی کا احتمال ہو اور اس نے اپنے فہم کے مطابق اسے دیت اور قصاص دونوں کی نفی کے ساتھ نقل کر دیا ہو، لہٰذا اس سے استدلال درست نہیں۔

اگر یہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے الفاظ ہوں تو حقیقت کی بجائے اسے تغلیظ وتشدید پر محمول کیا جائے گا، کیونکہ یہ بات کئی بار گزر چکی ہے کہ جھانکنے کی صورت میں آنکھ پھوڑنا صاحب دار کا حق نہیں، وگرنہ اس سے باز آنے کے باوجود آنکھ پھوڑنا جائز ہوتا اور عدالت میں اس کے لئے مقدمہ بھی دائر کیا جا سکتا، جب کہ یہ بالاتفاق جائز نہیں، لہٰذا حدیث میں تاویل کی جائے گی اور اس کے ظاہر پر عمل نہیں کیا جائے گا۔ (۲۸)

---

(۲۷) إعلاء السنن، كتاب الجنايات، باب الخذف بالحصاة للمطلع من الحجر: ۱۸/۱۱۶

(۲۸) إعلاء السنن، كتاب الجنايات، باب الخذف بالحصاة للمطلع من الحجر: ۱۸/۱۱۶، ۱۱۷

اس سلسلے میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے منقول روایات کے بارے میں ابوبکر جصاص رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

"قال أبوبكر: والفقهاء على خلاف ظاهره؛ لأنهم يقولون: إنه ضامن إذا فعل ذالك، وهذا من أحاديث أبي هريرة التي ترد لمخالفتها الأصول ....، وزعم الشافعي: أن من اطلع في دار غيره ففقأ عينه وهو هدر، وذهب إلى ظاهر هذا الخبر، ولا خلاف أنه لو دخل داره بغير إذنه ففقأ عينه كان ضامناً، وكان عليه القصاص إن كان عامداً، والأرش إن كان مخطئاً، ومعلوم أن الداخل قد اطلع وزاد على الاطلاع الدخول،=

٦- اس صورت کو دفع الصائل پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے، کیوں کہ دفع الصائل کی صورت میں دفاع کرنے والا حملہ آور کے قتل پر مجبور ہوتا ہے، جب کہ زیر بحث مسئلے میں صاحب دار آنکھ پھوڑنے پر مجبور نہیں، کیوں کہ ہوتا اور اس میں دفاع کے دیگر آپشن موجود ہیں، مثلاً، جھڑکنا، سوراخ بند کرنا اور رمی خفیف وغیرہ۔ لہٰذا اس کو دفع الصائل پر قیاس کرنا درست نہیں۔ (٢٩)

٣٥١٥ - (٦) وَعَنْ سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ: أَنَّ رَجُلاً اطَّلَعَ فِيْ جُحْرٍ فِيْ بَابِ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَمَعَ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِدْرًى يَحُكُّ بِهِ رَأْسَهُ، فَقَالَ: "لَوْ أَعْلَمُ أَنَّكَ تَنْظُرُنِيْ لَطَعَنْتُ بِهِ فِيْ عَيْنَيْكَ، إِنَّمَا جُعِلَ الاِسْتِئْذَانُ مِنْ أَجْلِ الْبَصَرِ." مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ.

ترجمہ: "حضرت سہل بن سعد رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ایک آدمی نے حضور

=وظاهر الحديث مخالف لما حصل عليه الإتفاق، فإن صح الحديث فمعناه عندنا فيمن اطلع في دار قوم ناظراً إلى حرمهم و نسائهم فمونع فلم يمتنع فذهبت عينه في حال الممانعة، فهذا هدر، وكذالك من دخل دار قوم أو أراد دخولها فما نعوه فذهبت عينه أو شيء من أعضائه فهو هدر، ولا يختلف فيه حكم الداخل والمطلع فيها من غير دخول؛ فأما إذا لم يكن إلا النظر ولم تقع فيه ممانعة ولا نهي ثم جاء الإنسان ففقأ عينه فهذا جانٍ يلزمه حكم جنايته بظاهر قوله تعالىٰ: ﴿والعين بالعين﴾ إلىٰ قوله: ﴿والجروح قصاص﴾ [المائدة: ٤٥] (أحكام القرآن للجصاص، سورة النور، باب الاستئذان: ٣/٤٠٤، ٤٠٥)

(٢٩) إعلاء السنن، كتاب الجنايات، باب الخذف بالحصاة للمطلع من الحجر: ١٨/١١٦، ١١٧

(٣٥١٥) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب اللباس، باب الامتشاط، رقم: ٥٩٢٤، باب الديات، باب من اطلع في بيت قوم ففقئوا عينه فلا دية له، رقم: ٦٩٠١، ومسلم في صحيحه، كتاب الآداب، باب تحريم النظر في بيت غيره، رقم: ٥٦٣٨-٥٦٤٠، والترمذي في جامعه، أبواب الاستئذان والآداب، باب من اطلع في دار قوم بغير إذنهم، رقم: ٢٧٠٩، والنسائي في سننه، كتاب القسامة والقَوَد والديات، باب المواضح، رقم: ٤٨٦٣، والدارمي في سننه، كتاب الديات، باب من اطلع في دار قوم بغير إذنهم، رقم: ٢٣٨٤، ٢٣٨٥، وأحمد في مسنده: ٥/٣٣٠

اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے دروازے کے سوراخ میں جھانکا، جبکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھ میں پشت خار (کنگھا) تھا، جس سے آپ سر کھجا رہے تھے تو آپ نے فرمایا، اگر مجھے (یقین کے ساتھ) معلوم ہوتا کہ تم مجھے (قصداً جھانک کر) دیکھ رہے ہو تو یہ کنگھا میں تمہاری آنکھوں میں مار دیتا، اجازت لینے کا حکم تو آنکھ ہی کی وجہ سے ہے (کہ وہ کسی غیر محرم پر نہ پڑے)۔"

أنّ رَجُلاً اطَّلَعَ

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس آدمی کے نام کی تصریح کہیں معلوم نہیں ہو سکی، البتہ ابن بشکوال رحمۃ اللہ علیہ نے ابوالحسن بن مغیث رحمۃ اللہ علیہ سے نقل کیا ہے کہ اس سے مروان کے والد حکم بن ابوالعاص مراد ہیں لیکن ابن بشکوال رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی سند ذکر نہیں کی۔(۱)

علامہ فاکہی رحمۃ اللہ علیہ نے "کتاب مکہ" میں امام زہری اور عطاء خراسانی رحمہما اللہ سے نقل کیا ہے کہ:

"أن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم دخلوا عليه وهو يلعن حكم بن أبي العاص وهو يقول: اطلع عليّ وأنا مع زوجتي فلانة ......"(۲)

یعنی "حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ آپ کے پاس تشریف لائے اور آپ حکم بن ابو عاص پر لعنت کرتے ہوئے فرما رہے تھے کہ اس نے مجھے جھانک کر دیکھا اور میں اپنی فلانہ بیوی کے ساتھ تھا......۔"

لیکن اس میں بھی صراحت نہیں ہے کہ اس روایت میں رجل سے حکم بن ابوالعاص مراد ہے۔ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ کا میلان اس طرف ہے کہ اس سے حضرت سعد بن عبادہ رضی اللہ عنہ مراد ہیں اور اس سلسلے میں انہوں نے سنن ابوداود میں مروی حضرت ہذیل بن شرحبیل رضی اللہ عنہ کی روایت پیش کی ہے کہ:

"جاء سعد فوقف على باب النبي صلى الله عليه وسلم، فقام يستأذن

(۱) فتح الباري، كتاب الديات، باب من اطلع في بيت قوم ففقأوا عينه فلا دية له: ۳۰۳/۱۲

(۲) فتح الباري، كتاب الديات، باب من اطلع في بيت قوم ففقئوا عينه فلا دية له: ۳۰۳/۱۲

علی الباب، فقال: هكذا عنك، فإنما الاستئذان من أجل البصر". (۳)

یعنی: "حضرت سعد رضی اللہ عنہ آئے اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے دروازے پر کھڑے ہو گئے اور دروازے پر کھڑے ہوئے آپ سے اجازت طلب کرنے لگے تو آپ نے فرمایا کہ تم سے اس طرح کی بات (صادر ہو رہی ہے) اجازت طلب کرنے کا حکم تو آنکھ ہی کی وجہ سے ہے۔"

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس حدیث سے رجل مبہم کی تفسیر کرنا قرین قیاس ہے۔(۴) اس روایت میں اگر چہ نسبت بیان نہیں کی گئی لیکن "معجم طبرانی" کی روایت میں نسبت بھی کی گئی ہے اور اس میں سعد بن عبادہ کی تصریح موجود ہے۔(۵)

لیکن سنن ابوداؤد اور معجم طبرانی کی روایت اس سلسلے میں صریح نہیں کہ ان دونوں روایتوں اور حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث باب میں ایک ہی واقعہ نقل کیا گیا ہے۔ نیز خود حضرت سعد بن عبادہ رضی اللہ عنہ کی روایت میں طعن کی تہدید مذکور نہیں ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں نیزہ مارنے کا کہا ہو، اور یہ بات بعید نظر آتی ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم حضرت سعد بن عبادہ رضی اللہ عنہ کو آنکھ میں آلہ مارنے کے ذریعے تہدید کریں۔ لہٰذا ممکن ہے کہ حدیث باب میں رجل سے کوئی اعرابی یا منافق مراد ہو۔(٦)

مِدْرًى يَحُكُّ بِهِ رَأْسَهُ

"مدری": (میم کے کسرہ، دال کے سکون اور الف مقصورہ کے ساتھ) ایک لکڑی ہے جس کے ذریعے عورتیں سر کے بالوں کو ایک دوسرے کے ساتھ جوڑتی اور ملاتی ہیں۔ بعض نے کہا ہے کہ ایسی کنگھی جس کے

(۳) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الأدب، باب في الاستئذان، رقم: ٥١٧٤، ٥١٧٥

(٤) فتح الباري، كتاب الديات، باب من اطلع في بيت قوم ففقئوا عينه فلا دية له: ٢٠٣/١٢

(٥) "عن هذيل بن شرحبيل عن سعد بن عبادة قال: جئت إلى النبي صلى الله عليه وسلم وهو في بيته، فقمت مقابل الباب، فاستأذنت، فأشار إلي أن تباعد، ثم جئت فاستأذنت، فقال: وهل الاستئذان إلا من النظر". المعجم الكبير للطبراني، ما أسند سعد بن عبادة رضي الله عنه: ٢٢/٦، رقم: ٥٣٨٦

(٦) تكملة فتح الملهم، كتاب الآداب، باب تحريم النظر في بيت غيره: ١٣٩/٤

دندانے چھوٹے ہوں، جب کہ بعض دیگر حضرات نے کہا ہے کہ "مدری" کنگھی ہی کو کہا جاتا ہے۔(۷)

لَوْ أَعْلَمُ أَنَّكَ تَنْظُرُنِي لَطَعَنْتُ بِهِ فِي عَيْنَيْكَ

مطلب یہ ہے کہ اگر مجھے یقین ہو جاتا کہ تم قصداً اور عمداً مجھے دیکھ رہے ہو تو یہ کنگھا میں تمہاری آنکھ میں مار دیتا۔(۸)

علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ دیکھنے کے ارادے کے بغیر اگر نظر پڑ جائے تو اس پر یہ حکم مرتب نہیں ہوگا، جیسے راستے سے گزرنے والے کی نظر۔(۹)

إِنَّمَا جُعِلَ الِاسْتِئْذَانُ مِنْ أَجْلِ الْبَصَرِ

علامہ ابن الملک رومی رحمۃ اللہ علیہ اس کا مطلب بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اجازت طلب کرنے کا حکم اس لئے ہے کہ باہر والے آدمی کی نظر گھر میں نہ پڑے، لہٰذا بغیر اجازت کے گھر میں دیکھنا، بغیر اجازت کے گھر میں داخل ہونے کی طرح منہی عنہ ہے۔(۱۰)

چنانچہ سنن ابوداؤد کی روایت میں ہے کہ دروازوں پر پردہ نہ ہونے کی وجہ سے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم دروازے کے سامنے کھڑا ہونے کے بجائے دائیں یا بائیں جانب کھڑے ہوتے تھے تاکہ گھر میں نظر نہ پڑے۔(۱۱)

---

(۷) لفظ "مدری" کے معنی میں اور بھی کئی اقوال منقول ہیں۔ تفصیل کے لیے دیکھئے، فتح الباري، كتاب اللباس، باب الامتشاط: ۱۰/۴۵۰، ۴۵۱، نیز دیکھئے، مرقاة المفاتيح: ۷/۷۱

(۸) "(لو أعلم) أي يقيناً (أنك تنظر) أي تطالع في قصداً، أو عمداً (لطعنت به في عينيك.)" مرقاة المفاتيح: ۷/۷۱

(۹) "قوله: "أعلم أنك تنظرني" بعد قوله: "اطلع" يدل على أن الاطلاع مع غير قصد النظر لا يترتب هذا الحكم عليه كالمار." شرح الطيبي: ۷/۸۵

(۱۰) شرح مصابيح السنة لابن الملك الرومي: ۴/۱۵۷، نیز دیکھئے، مرقاة المفاتيح: ۷/۷۱

(۱۱) "عن عبد الله بن بُسْرٍ قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا أتى باب قوم لم يستقبل الباب من تلقاء وجهه، ولكن من ركنه الأيمن أو الأيسر ويقول: "السلام عليكم السلام عليكم" وذلك أن الدُّور لم تكن عليها يومئذ سُتُور." (سنن أبي داود، كتاب الأدب، باب كم مرة يسلم الرجل في الاستئذان، رقم: ۵۱۸۶)

اس حدیث کا تعلق گھر میں بغیر اجازت کے جھانکنے سے ہے اور یہ روایت شوافع وحنابلہ کا مستدل ہے۔ اس مسئلے پر گفتگو اور حدیث باب کا جواب سابقہ حدیث میں گزر چکا ہے۔ تفصیل وہاں دیکھ لی جائے۔

۳۵۱٦ – (۷) وَعَنْ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ مُغَفَّلٍ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ، أَنَّهُ رَأَى رَجُلاً يَخْذِفُ فَقَالَ: لاَ تَخْذِفْ فَإِنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنِ الْخَذْفِ، وَقَالَ: "إِنَّهُ لاَ يُصَادُ بِهِ صَيْدٌ، وَلاَ يُنْكَأُ بِهِ عَدُوٌّ؛ وَلٰكِنَّهَا قَدْ تَكْسِرُ السِّنَّ وَتَفْقَأُ الْعَيْنَ." مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ.

ترجمہ: ''حضرت عبداللہ بن مغفل رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ انہوں نے ایک آدمی کو کنکریاں پھینکتے ہوئے دیکھا تو فرمایا کہ کنکریاں نہ پھینک! کیوں کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس طرح کنکریاں پھینکنے سے منع فرمایا ہے اور فرمایا کہ اس کے ذریعے نہ شکار کیا جاسکتا ہے اور نہ دشمن کو زخمی کیا جاسکتا ہے۔ لیکن یہ (عمل) دانت توڑ سکتا ہے اور آنکھ پھوڑ سکتا ہے۔''

أَنَّهُ رَأَى رَجُلاً يَخْذِفُ

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس آدمی کا نام معلوم نہیں ہوسکا۔ البتہ صحیح مسلم کی ایک روایت میں "رأى عبد الله بن مغفل رجلاً من أصحابه يخذف"(۱) اور ایک اور روایت میں "أن قريباً لعبد

(۳۵۱٦) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب التفسير، باب: ﴿إذ يبايعونك تحت الشجرة﴾، رقم: ٤٨٤١، وكتاب الذبائح والصيد، باب الخذف والبندقة، رقم: ٥٤٧٩، كتاب الأدب، باب النهي عن الخذف، رقم: ٦٢٢٠، ومسلم في صحيحه، كتاب الصيد والذبائح وما يؤكل، باب إباحة ما يستعان به على الاصطياد والعدو وكراهة الخذف، رقم: ٥٠٥٠، ٥٠٥٤، وأبو داود في سننه، كتاب الأدب، باب في الخذف، رقم: ٥٢٧٠، والنسائي في سننه، كتاب القسامة والقود والديات، باب دية جنين المرأة، رقم: ٤٨١٩، وابن ماجه في سننه، أبواب الذبائح، باب النهي عن الخذف، رقم: ٣٢٢٦، ٣٢٢٧، والدارمي في سننه: ١٢٨/١، رقم: ٤٢، وأحمد في مسنده: ٨٦/٤

(۱) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الصيد والذبائح وما يوكل من الصيد، باب إباحة ما يستعان به على الاصطياد والعدو وكراهة الخذف، رقم: ٥٠٥٠

بن مغفل خذف" (۲) کے الفاظ نقل کیے گئے ہیں۔ ان روایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ آدمی حضرت عبداللہ بن مغفل رضی اللہ عنہ کا کوئی قریبی ساتھی تھا۔ (۳)

صحیح بخاری اور مسلم کی روایت کے آخر میں یہ بھی ہے کہ حضرت عبداللہ بن مغفل رضی اللہ عنہ نے اس آدمی کو دوبارہ کنکریاں پھینکتے ہوئے دیکھا تو فرمایا، میں نے تجھے بیان ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس طرح کرنے سے منع فرمایا ہے اور آپ پھر بھی کنکریاں پھینک رہے ہیں! میں آپ سے کبھی بات نہیں کروں گا۔ (۴)

"خذف" کے معنی ماقبل میں گزر چکے ہیں کہ کنکری یا گٹھلی کو بیچ کی دو انگلیوں پر رکھ کر پھینکنا، یا انگوٹھے اور شہادت کی انگلی کو ملا کر پھینکنا۔ ظاہر یہی ہے کہ یہ اہل عرب کے ہاں ایک قسم کا کھیل تھا۔ (۵)

وَقَالَ: إِنَّهُ لَا يُصَادُ بِهِ صَيْدٌ، وَلَا يُنْكَأُ بِهِ عَدُوٌّ

"قال" کا فاعل یا تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات ہے اور یا حضرت عبداللہ بن مغفل رضی اللہ عنہ ہیں۔ "الجامع الصغیر" میں یہ روایت "نهى عن الخذف" تک نقل کی گئی ہے (۶)، جس سے اس بات کی تائید ہوتی ہے کہ اصل روایت یہاں تک ہے اور آگے اضافہ حضرت عبداللہ بن مغفل رضی اللہ عنہ کی طرف سے ہے۔ (۷)

---

(۲) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الصيد والذبائح وما يوكل من الصيد، باب إباحة ما يستعان به على الاصطياد والعدو وكراهة الخذف، رقم الحديث: ٥٠٥٤

(۳) فتح الباري، كتاب الذبائح والصيد، باب الخذف والبندقة: ٧٥٢/٩

(٤) الصحيح للبخاري، كتاب الذبائح والصيد، باب الخذف والبندقة، رقم: ٥٤٧٩، والصحيح لمسلم، كتاب الصيد والذبائح، باب إباحة ما يستعان به على الاصطياد والعدو وكراهة الخذف، رقم: ٥٠٥٠، ٥٠٥٤

(٥) "يخذف: بكسر الذال، وهو رمي الإنسان بحصاة أو نواة أو نحوهما، يجعلها بين إصبعيه السباتبين، أو الإبهام والسبابة، أو على ظاهر الوسطى وباطن الإبهام، والظاهر أنه لعب يلعب به أهل العرب". تكملة فتح الملهم، كتاب الصيد والذبائح، باب إباحة ما يستعان به على الاصطياد والعدو وكراهة الخذف: ٣٠٢/٣

(٦) الجامع الصغير مع شرحه فيض القدير، حرف النون، باب المناهي: ٤٠٧/٦، رقم: ٩٣٨٦

(٧) مرقاة المفاتيح: ٧٢/٧

بعض روایات میں "لا ینکأ" (ہمزہ کے ساتھ) ہے جیسا کہ حدیث باب میں ہے، جب کہ بعض روایات میں "ینکی" (یاء کے ساتھ) ناقص یائی ہے اور لغت کے اعتبار سے یہی راجح ہے، کیونکہ مہموز کا صیغہ "نکأت القرحة" سے ماخوذ ہے اور یہ زخم کو ٹھیک ہونے سے پہلے چھیل دینے کے معنی میں آتا ہے، لیکن یہ معنی اس مقام کے مناسب نہیں، البتہ "نکیت" ہی میں ایک لغت نکأت بھی ہے تو اس طرح یہ روایت بھی صحیح ہو جاتی ہے اور اس سے مراد تکلیف دینے میں مبالغہ کرنا ہے۔(۸)

وَلٰكِنَّهَا قَدْ تَكْسِرُ السِّنَّ وَتَفْقَأُ الْعَيْنَ

"لکنها" میں ضمیر کا مرجع "الرمية"، "الفعلة" یا "الحصاة" ہے، جو الخذف سے مفہوم ہے۔

حدیث کا مطلب یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن مغفل رضی اللہ عنہ نے کسی آدمی کو کنکریاں پھینکتے دیکھا تو منع فرمایا کہ اس میں دینی یا دنیاوی کسی قسم کا کوئی فائدہ نہیں ہے، نہ اس میں جلب منفعت ہے اور نہ دفع مضرت بلکہ اس میں نقصان ہی نقصان ہے، لہٰذا اس کے ساتھ نہیں کھیلنا چاہیے۔(۹)

حدیث باب سے مستنبط فوائد

۱- کنکریوں کے کھیلنے سے اس لئے منع کیا گیا ہے کہ اس میں کسی قسم کا فائدہ نہیں بلکہ نقصان کا اندیشہ ہے، اس طرح کی ہر چیز کا یہی حکم ہوگا کہ جس میں فائدہ نہ ہو اور نقصان کا اندیشہ ہو تو اس سے اجتناب کرنا چاہیے۔(۱۰)

۲- اس حدیث سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ دشمن سے لڑائی اور شکار کرنے میں جس چیز کی ضرورت ہو اس کا استعمال جائز ہے، لہٰذا بندوق کے ذریعے ایسے پرندوں کا شکار جائز ہے جو عموماً اس سے مرتے نہیں اور

---

(۸) فتح الباري، كتاب الذبائح والصيد، باب الخذف والبندقة: ۷۵۲/۹، شرح النووي على الصحيح لمسلم، كتاب الصيد والذبائح، باب إباحة ما يستعان به على الاصطياد والعدو وكراهة الخذف: ۱۰۶/۱۳

(۹) شرح الطيبي: ۸۶/۷، مرقاة المفاتيح: ۷۲/۷، لمعات التنقيح: ۳۲۷/۶

(۱۰) شرح النووي على الصحيح لمسلم، كتاب الصيد والذبائح، باب إباحة ما يستعان به على الاصطياد والعدو وكراهة الخذف: ۱۰۶/۱۳

انہیں پکڑ کر ذبح کیا جا سکتا ہے۔(۱۱)

۳۔ نیز اس روایت سے بدعت، ارتکاب معصیت اور مخالفت سنت کی وجہ سے تین دن سے زیادہ ترک کلام کا جواز معلوم ہوتا ہے کہ ان امور کی وجہ سے تین دن سے زیادہ ترک کلام شرعاً ممنوع نہیں، تین دن سے زیادہ ترک کلام تب ناجائز ہے جب وہ نفسانی خواہشات اور دنیوی اغراض ومقاصد کی بناپر ہو۔(۱۲)

۳۵۱۷ - (۸) وَعَنْ أَبِي مُوْسَى رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ، قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "إِذَا مَرَّ أَحَدُكُمْ فِيْ مَسْجِدِنَا أَوْفِيْ سُوْقِنَا وَمَعَهُ نَبْلٌ، فَلْيُمْسِكْ عَلَى نِصَالِهَا أَنْ يُصِيْبَ أَحَداً مِنَ الْمُسْلِمِيْنَ مِنْهَا بِشَيْءٍ." مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ.

---

(۱۱) "وفيه أن ما كان فيه مصلحة أو حاجة في قتال العدو وتحصيل الصيد فهو جائز ومن ذلك رمي الطيور الكبار بالبندق إذا كان لا يقتلها غالباً بل تدرك حيّة وتذكى فهو جائز." شرح النووي على الصحيح لمسلم، كتاب الصيد والذبائح، باب إباحة ما يستعان به على الاصطياد والعدو وكراهة الخذف: ۱۰۶/۱۳

"وفيه تغيير المنكر ومنع الرمي بالبندقة؛ لأنه إذا نفى الشارع أنه لا يصيد، فلا معنى للرمي به، بل فيه تعريض للحيوان بالتلف لغير مالكه، وقد ورد النهي عن ذلك، نعم قد يدرك ذكاة ما رمي به بالبندقة فيحل أكله، ومن ثم اختلف في جوازه، فصرح مجلي في "الذخائر" بمنعه وبه أفتى ابن عبد السلام وجزم النووي بحله؛ لأنه طريق إلى الاصطياد، والتحقيق التفصيل: فإن كان الأغلب من حال الرمي ما ذكر في الحديث امتنع، وإن كان عكسه جاز، ولا سيما إن كان المرمي مما لا يصل إليه الرمي إلا بذلك، ثم لا يقتله غالباً، وقد تقدم قبل بابين من هذا الباب قول الحسن في كراهية رمي البندقة في القرى والأمصار، ومفهومه أنه لا يكره في الفلاة، فجعل مدار النهي على خشية إدخال الضرر على أحد من الناس، والله أعلم." فتح الباري، كتاب الذبائح والصيد، باب الخذف والبندقة: ۷۵۳/۹

(۱۲) دیکھئے، فتح الباري، كتاب الذبائح والصيد، باب الخذف والبندقة: ۷۵۳/۹، شرح النووي على الصحيح لمسلم، كتاب الصيد والذبائح، باب إباحة ما يستعان به على الاصطياد والعدو وكراهة الخذف: ۱۰۷/۱۳

(۳۵۱۷) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الصلاة، باب المرور في المسجد، رقم: ٤٥٢، كتاب الفتن، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: "من حمل علينا السلاح فليس منا"، رقم: ۷۰۷۵، ومسلم في صحيحه،=

ترجمہ: ''حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ تم میں سے جو شخص ہماری مساجد یا بازاروں میں سے گزرے اور اس کے پاس تیر ہوں تو اسے ان کو بند کر لینا چاہیے (تیر کے پیکانوں پر ہاتھ رکھ لینا چاہیے) تا کہ کسی مسلمان کو اس سے کوئی ضرر نہ پہنچے۔''

إِذَا مَرَّ أَحَدُكُمْ فِيْ مَسْجِدِنَا أَوْفِيْ سُوْقِنَا

یہ روایت حدیث کی کتابوں میں مختلف الفاظ کے ساتھ نقل کی گئی ہے۔ مسلم شریف کی ایک روایت کے آخر میں ہے کہ حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ نے روایت بیان کرنے کے بعد فرمایا:

"والله! ماﻤﺘﻨﺎ حتى سدّدناها، بعضنا في وجوه بعض." (۱)

یعنی ''بخدا! ہم دنیا سے رخصت نہیں ہوئے یہاں تک ہم میں سے بعض نے بعض کے چہرے میں تیروں کو سیدھا کیا ہے۔''

یہ جملہ حضرت ابوموسی اشعری رضی اللہ عنہ نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی شہادت کے بعد مسلمانوں کے درمیان واقع ہونے والی لڑائیوں جنگ جمل وصفین کے بارے میں حسرت وافسوس کا اظہار کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مسلمانوں سے ضرر و تکلیف دفع کرنے کا اتنا اہتمام فرمایا کہ آپ نے تیر کے پیکان کو پکڑے بغیر مسلمانوں کے درمیان گزرنے کی اجازت نہیں دی، لیکن ہم لڑائیوں میں پڑ گئے اور ایک دوسرے کو تیر مارنے لگے۔ (۲)

= كتاب البر والصلة والأدب، باب أمر من مرّ بسلاح في مسجد أو سوق أو غيرهما من المواضع الجامعة للناس أن يمسك نصالها، رقم: ٦٦٦٥، ٦٦٦٤، وأبو داود في سننه، كتاب الجهاد، باب في النبل يدخل به في المسجد، رقم: ٢٥٨٧، وابن ماجه في سننه، أبواب الأدب، باب من كان معه سهام فليأخذ بنصالها، رقم: ٣٧٧٨، وأحمد في مسنده: ٤١٨/٤

(۱) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب البرّ والصلة والأدب، باب أمر من مرّ بسلاح في مسجد أو سوق أو غيرهما من المواضع الجامعة للناس أن يمسك نصالها، رقم: ٦٦٦٥

(۲) دیکھئے، فتح الباري، كتاب الفتن، باب "من حمل علينا السّلاح فليس منا": ٢٣/١٣، تكملة فتح الملهم: كتاب البرّ والصلة والأدب، باب أمر من مرّ بسلاح في مسجد أو سوق أو غيرهما من المواضع الجامعة =

حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی روایت

یہ روایت قولی ہے اور اس میں ایک عام ضابطے کو بیان کیا گیا ہے جب کہ اس طرح کی ایک روایت حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے بھی نقل کی گئی ہے اور اس میں ایک خاص واقعہ نقل کیا گیا ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک آدمی کو مسجد میں تیروں کے ساتھ گزرتے دیکھا تو اسے پیکانوں کے پکڑنے کا حکم دیا۔ یہ روایت بھی حدیث کی کتابوں میں مختلف الفاظ کے ساتھ نقل کی گئی ہے۔ ایک روایت کے الفاظ ہیں:

"مرّ رجل في المسجد بسهام، فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم أمسك بنصالها." (٣)

یعنی "ایک آدمی مسجد میں تیروں کے ساتھ گزرا تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے فرمایا کہ ان کے پھلوں کو پکڑ لیں۔"

اس روایت کے ایک اور طریق میں ہے کہ:

"أنّ رجلاً مرّ بأسهم في المسجد، قد أبدى نصولها، فأمِرَ أن يأخذ بنصولها؛ كي لا يخدِش مسلما." (٤)

یعنی "ایک آدمی تیروں کے ساتھ مسجد میں گزرا، اس نے ان کے پیکانوں کو ظاہر کیا ہوا تھا تو اسے حکم دیا گیا کہ ان کے پیکانوں کو وہ پکڑے تا کہ کسی مسلمان کو خراش نہ لگا دے۔"

= للناس أن يمسك نصالها: ٥/٢٢٠

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الصلاة، باب يؤخذ بنصول النبل إذا مرّ بالمسجد، رقم: ٤٥١، ومسلم في صحيحه، كتاب البرّ والصلة والأدب، باب أمر من مرّ بسلاح في مسجد أو سوق أو غيرهما من المواضع الجامعة للناس أن يمسك نصالها، رقم: ٦٦٦١، والنسائي في سننه، كتاب المساجد، باب إظهار السلاح في المسجد، رقم: ٧١٩، وابن ماجه في سننه، أبواب الأدب، باب من كان معه سهام فليأخذ بنصالها، رقم: ٣٧٧٧

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الفتن، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: "من حمل علينا السلاح فليس منّا"، رقم: ٧٠٧٤، ومسلم في صحيحه، كتاب البرّ والصلة والأدب، باب أمر من مرّ بسلاح في مسجد أو سوق أو غيرهما من المواضع الجامعة للناس أن يمسك نصالها، رقم: ٦٦٦٢

ایک اور روایت کے الفاظ ہیں:

"عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه أمر رجلاً، كان يتصدق بالنبل في المسجد، أن لا يمرّ بها إلا وهو آخذ بنصولها." (۵)

یعنی "حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک آدمی کو حکم دیا جو مسجد میں تیر صدقہ کر رہا تھا، کہ وہ ان کو لے کر نہ گزرے، مگر اس حال میں کہ وہ ان کے پیکانوں کو پکڑنے والا ہو۔"

یہ حکم مسجد اور بازار کے ساتھ خاص نہیں

روایتِ باب میں مسجد اور بازار سے مسلمانوں کی مساجد اور بازار مراد ہیں۔ یہ حکم صرف مساجد وبازار کے ساتھ خاص نہیں بلکہ تمام ایسی جگہوں کے لئے ہے جہاں لوگ جمع ہوتے ہیں۔ (٦)

چنانچہ ایک روایت میں "إذا مرّ أحدكم في مجلس أو سوق وبيده نبل، فليأخذ بنصال" (٧) کے الفاظ منقول ہیں کہ جب تم میں سے کوئی آدمی کسی مجلس یا بازار میں سے گزرے اور اس کے ہاتھ میں تیر ہوں تو اسے ان کے پیکانوں کو پکڑ لینا چاہیے۔

فَلْيُمْسِكْ عَلَى نِصَالِهَا أَنْ يُصِيبَ أَحَداً مِنَ الْمُسْلِمِيْنَ

نصال، نصل کی جمع ہے اور تیر و نیزے وغیرہ کی انّی (اگلے نوک دار حصے، پھل) کو کہا جاتا ہے، حفاظت میں مبالغے کے لئے امساک کو "علی" کے ساتھ متعدی لایا گیا۔ (٨)

---

(٥) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب البرّ والصلة والأدب، باب أمر من مرّ بسلاح في مسجد أو سوق أو غيرهما......، رقم: ٦٦٦٣، وأبو داود في سننه، كتاب الجهاد، باب في النبل يدخل في المسجد، رقم: ٢٥٨٦، وأحمد في مسنده: ٣/٣٥

(٦) لمعات التنقيح: ٦/٣٢٧

(٧) الصحيح لمسلم، كتاب البرّ والصلة والأدب، باب أمر من مرّ بسلاح في مسجد أو سوق أو غيرهما من المواضع الجامعة للناس أن يمسك بنصالها، رقم: ٦٦٦٤

(٨) شرح الطيبي: ٧/٨٦، مرقاة المفاتيح: ٧/٧٣، لمعات التنقيح: ٦/٣٢٨

"أن يصيب" مفعول لہ ہے۔ یہاں مضاف محذوف ہے اور تقدیر عبارت ہے کہ "كراهة أن يصيب" جیسا کہ قرآن مجید کی آیت ﴿يبين الله لكم أن تضلوا﴾ (۹) میں مضاف محذوف ہے اور تقدیر عبارت "كراهة أن تضلوا" ہے۔ (۱۰)

صحیح مسلم کی ایک روایت میں لئلا يصيب بها (۱۱) کے الفاظ نقل کئے گئے ہیں۔ قرآن مجید کی آیت میں بھی بعض حضرات نے "لئلا تضلوا" کی تقدیر نکالی ہے۔ (۱۲)

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ مسلم کی اس روایت سے کوفیوں کے مذہب کی تائید ہوتی ہے کہ ایسے مقامات میں "لئلا" کی تقدیر نکالنی چاہیے۔ (۱۳)

بعض روایتوں میں ہاتھ سے پکڑنے کی تصریح موجود ہے اور ان میں "فليمسك على نصالها بكفه" (۱٤) کے الفاظ نقل کئے گئے ہیں، لیکن ہاتھ سے پکڑنا ضروری نہیں بلکہ مطلب یہ ہے کہ مسلمانوں کی حفاظت میں آدمی کو حریص ہونا چاہیے اور جس طرح بھی ممکن ہو سکے انہیں تکلیف دینے

(۹) النساء، رقم الآية: ۱۷٦

(۱۰) شرح الطيبي: ۸٦/۷، مرقاة المفاتيح: ۷۳/۷، شرح مصابيح السنة لابن الملك الرومي: ۱٥۸/٤

(۱۱) حافظ ابن حجر اور علامہ مناوی رحمہما اللہ نے ان الفاظ کی نسبت "صحیح مسلم" کی طرف ہے۔ علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی شرح صحیح مسلم میں ان الفاظ کو نقل کر کے تشریح کی ہے، لیکن مسلم شریف کی روایت میں "أن يصيب أحداً من المسلمين منها بشي" کے الفاظ مروی ہیں۔ اس روایت کے تحت "لئلا يصيب" کے الفاظ نہ ہمیں صحیح مسلم میں ملے ہیں اور نہ حدیث کی کسی اور کتاب میں مل سکے ہیں۔ (حوالہ جات کے لئے دیکھئے، شرح النووي: ۳۸۳/۱٦، فتح الباري، كتاب الفتن: ۳۲/۱۳، فيض القدير للمناوى، حرف الهمزه: ٥٦۸/۱)

(۱۲) دیکھئے، فتح الباري، كتاب الفتن، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: من حمل علينا السلاح فليس منّا: ۳۲/۱۳، مرقاة المفاتيح: ۹۳/۷

(۱۳) فتح الباري، كتاب الفتن، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: من حمل علينا السلاح فليس منّا: ۳۲/۱۳

(۱٤) الصحيح لمسلم، كتاب البرّ والصلة والأدب، باب أمر من مرّ بسلاح في مسجد أو سوق أو غيرهما من المواضع الجامعة للناس أن يمسك بنصالها، رقم: ٦٦٦٥، الصحيح لمسلم، كتاب الفتن، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: "من حمل علينا السلاح فليس منا". رقم الحديث: ۷۰۷٥

سے اجتناب کرنا چاہیے۔(۱۵)

حدیث باب سے مستنبط فوائد

۱- اس سے ضرر رساں اور نقصان دہ چیزوں کو عام مجمع میں لے جانے کی کراہیت معلوم ہوتی ہے۔(۱۶)

۲- مسجد میں ہتھیار لے جانے کا جواز معلوم ہوتا ہے، بشرطیکہ اس میں لوگوں کے نقصان کا اندیشہ نہ ہو۔(۱۷)

۳- مسلمانوں کے قتل وقتال کی حرمت اور حرمت مسلم کی تاکید معلوم ہو رہی ہے۔

۴- یہ حدیث سد ذرائع کی دلیل وحجت ہے کہ خطرات اور اندیشوں کا پہلے سے سد باب ہونا چاہیے۔(۱۸)

۵- اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ کسی گناہ کو چھوٹا نہیں سمجھنا چاہیے اور چھوٹے بڑے ہر طرح کے گناہ سے اجتناب کرنا چاہیے۔(۱۹)

٣٥١٨ - (٩) وَعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ، قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "لَا يُشِيْرُ أَحَدُكُمْ عَلَى أَخِيْهِ بِالسِّلَاحِ؛ فَإِنَّهُ لَا يَدْرِيْ لَعَلَّ الشَّيْطَانَ يَنْزِعُ فِيْ يَدِهِ فَيَقَعُ فِيْ حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ." مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ.

---

(١٥) دیکھئے، فتح الباري، كتاب الفتن، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: "من حمل علينا السلاح فليس منا": ٣٣/١٣

(١٦) تكملة فتح الملهم، كتاب البر والصلة والأدب، باب النهي عن الإشارة بالسلاح إلى مسلم: ٢١٩/٥

(١٧) دیکھئے، فيض القدير، حرف الهمزة: ٥٦٨/١، رقم: ٨٦٢

(١٨) دیکھئے، فتح الباري، كتاب الفتن، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: "من حمل علينا السلاح فليس منا": ٣٣/١٣، فيض القدير، حرف الهمزة: ٥٦٨/١، رقم: ٨٦٢

(١٩) فيض القدير، حرف الهمزة: ٥٦٨/١، رقم: ٨٦٨

(٣٥١٨) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الفتن، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: "من حمل علينا السلاح فليس منا"، رقم: ٧٠٧٢، ومسلم في صحيحه، كتاب البرّ والصلة والأدب، باب النهي عن الإشارة بالسلاح إلى مسلم، رقم: ٦٦٦٨

ترجمہ: ''حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، تم میں سے کوئی شخص اپنے بھائی کی طرف ہتھیار سے اشارہ نہ کرے، کیونکہ اسے معلوم نہیں شاید شیطان اس کے ہاتھ سے کھینچ لے اور وہ جہنم کے گڑھے میں جا گرے۔''

لَا يُشِيرُ أَحَدُكُمْ عَلَى أَخِيْهِ بِالسِّلَاحِ

یہ روایت صحیح مسلم اور بخاری کی ہے اور ان دونوں میں "لا یشیر" کا صلہ "إلى" ذکر کیا گیا ہے۔(۱) بظاہر لغت کے اعتبار سے بھی یہی صحیح معلوم ہوتا ہے کہ اشارہ والے معنی کی صورت میں اس باب کا صلہ "إلى" آتا ہے۔

"اخ" سے مسلمان بھائی مراد ہے اور ذمی بھی اس حکم میں داخل ہے۔(۲)

اکثر روایات میں "لا یشیر" نفی کا صیغہ نقل کیا گیا ہے۔ یہاں نفی نہی کے معنی میں ہے کہ مسلمان کو اپنے مسلمان بھائی کی طرف ہتھیار سے اشارہ نہیں کرنا چاہیے۔ بعض روایات میں حذف یاء کے ساتھ "لا یشر" نہی کا صیغہ بھی نقل کیا گیا ہے۔ یہ دونوں صورتیں جائز ہیں۔(۳)

"السلاح" (سین کے کسرہ کے ساتھ) ہر اس آلے اور ہتھیار کو کہا جاتا ہے جو لڑائی اور جنگ کے لیے تیار کیا گیا ہو۔(۴)

فَإِنَّهُ لَا يَدْرِيْ لَعَلَّ الشَّيْطَانَ يَنْزِعُ فِيْ يَدِهِ

"ینزع" اکثر روایات میں عین کے ساتھ نقل کیا گیا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اگرچہ اشارہ کرنے والے کا مارنے کا ارادہ نہیں ہوگا لیکن شیطان اس کے ہاتھ سے ہتھیار کھینچ کر مار دے گا۔

---

(۱) دیکھیے، حوالہ بالا۔

(۲) مرقاة المفاتيح: ۷۳/۷، شرح مصابيح السنة لابن المَلك الرومي: ۱۵۹/٤

(۳) دیکھیے، فتح الباري، كتاب الفتن، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: من حمل علينا السلاح فليس منّا: ۳۲/۱۳، شرح النووي على الصحيح لمسلم، كتاب البرّ والصلة والأدب، باب النهي عن الإشارة بالسلاح إلى مسلم: ۳۸٦/۱٦

(۴) مرقاة المفاتيح: ۷۳/۷

بعض روایات میں "یـنـزغ" غین کے ساتھ باب نصر سے مضارع کا صیغہ نقل کیا گیا ہے اور نزغ الشیطان کے معنی ہیں شیطان کا فساد اور لڑائی پر ابھارنا۔

چنانچہ سورہ یوسف میں ارشاد ہے کہ:

﴿من بعد أن نزغ الشيطان بيني وبين إخوتي﴾. (٥)

یعنی "اس کے بعد کہ شیطان میرے اور میرے بھائیوں کے درمیان فساد ڈال چکا تھا۔"

ایک اور آیت میں ارشاد ہے کہ:

﴿وإما ينزغنك من الشيطان نزغ فاستعذ بالله﴾. (٦)

یعنی "اگر شیطان کی چھیڑ چھاڑ آپ کو ابھارے تو آپ اللہ تعالیٰ سے پناہ مانگیں۔"

اس صورت میں مطلب ہوگا کہ شیطان فساد پر ابھارے گا اور اشارے کی وجہ سے ان کے درمیان عداوت پیدا کردے گا، یہاں تک کہ ان میں سے ایک دوسرے کو مار دے گا۔ (۷)

فَيَقَعُ فِيْ حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ

آگ کے گڑھے میں گرنا گناہ سے کنایہ ہے جو دخول نار کا سبب ہوگا۔ (۸)

قاضی بیضاوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ہتھیار کے ذریعے کھیلنے سے اس لئے منع کیا گیا ہے کہ شیطان ان دونوں کے درمیان گھس جائے گا، مذاق حقیقت اور کھیل لڑائی میں تبدیل ہوجائے گا، اس طرح ان میں سے ایک آدمی دوسرے کو قتل کرکے آگ کا مستحق بن جائے گا۔ (۹)

---

(٥) يوسف، رقم الآية: ١٠٠

(٦) الأعراف، رقم الآية: ٢٠٠

(٧) دیکھئے.فتح الباري، كتاب الفتن، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: من حمل علينا السلاح فليس منا: ٣٢/١٣، مرقاة المفاتيح: ٧٣/٧

(٨) دیکھئے.فتح الباري، كتاب الفتن، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: من حمل علينا السلاح فليس منا: ٢٢/١٣

(٩) تحفة الأبرار شرح مصابيح السنة لابن الملك الرومي: ٤٨٦/٢، نیز دیکھئے.شرح مصابيح السنة لابن الملك الرومي: ١٥٩/٤، مرقاة المفاتيح: ٧٤/٧، شرح الطيبي: ٨٧/٧، التعليق الصبيح: ١٤٩/٤

٣٥١٩ - (١٠) وَعَنْهُ (أَبِي هُرَيْرَةَ) رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ، قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "مَنْ أَشَارَ إِلَى أَخِيْهِ بِحَدِيْدَةٍ، فَإِنَّ الْمَلَائِكَةَ تَلْعَنُهُ حَتَّى يَضَعَهَا، وَإِنْ كَانَ أَخَاهُ لِأَبِيْهِ وَأُمِّهِ." رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ.

ترجمہ: "حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، جو آدمی اپنے مسلمان بھائی کی طرف ہتھیار سے اشارہ کرتا ہے تو فرشتے اس پر لعنت کرتے ہیں، یہاں تک کہ وہ ہتھیار رکھ لے، اگر چہ وہ اس کا حقیقی بھائی ہو۔"

مَنْ أَشَارَ إِلَى أَخِيْهِ بِحَدِيْدَةٍ

"حدید" لوہے کو کہا جاتا ہے اور اس سے یہاں ہتھیار مراد ہیں۔ فرشتوں کے لعنت کرنے کا مطلب یہ ہے کہ فرشتے ابتداءً جنت سے دوری کی اس کے لئے بددعا کرتے ہیں، ورنہ ہتھیار سے مسلمان کی طرف اشارہ کرنا ایک گناہ ہے اور گناہ کی وجہ سے آدمی جنت سے بالکلیہ دور نہیں ہوجاتا۔ ہتھیار کے رکھنے سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ پھر صرف اشارہ ختم کرنا کافی نہیں، بلکہ ہتھیار رکھ دینا ضروری ہے۔(١)

وَإِنْ كَانَ أَخَاهُ لِأَبِيْهِ وَأُمِّهِ

"إن" یہاں وصلیہ ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اگر چہ ہتھیار سے اشارہ صرف مذاقاً یا کھیل کود کی نیت سے ہو اور اس میں مارنے کا بالکل قصد ہی نہ ہو تب بھی یہی گناہ ہوگا۔ جیسا کہ حقیقی بھائی کی طرف اشارہ ہوتا ہے کہ اس میں قتل کا ارادہ نہیں ہوتا تب بھی اشارہ ممنوع ہوگا۔

چنانچہ علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ مشکاۃ کی شرح میں فرماتے ہیں:

"تتميم لمعنى الملاعبة وعدم القصد في الإشارة، فبدأ بمطلق

(٣٥١٩) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب البرّ والصلة والأدب، باب النهي عن الإشارة بالسلاح إلى مسلم، رقم: ٦٦٦٦، ٦٦٦٧، والترمذي في جامعه، أبواب الفتن، باب ماجاء في إشارة المسلم إلى أخيه بالسلاح، رقم: ٢١٦٢، وأحمد في مسنده: ٢٥٦/٢، وهذا الحديث ليس عند البخاري.

(١) مرقاة المفاتيح: ٧٤/٤

الأخوة ثم قيده بالأخوة بالأب والأم، ليؤذن بأن اللعب المحض المعرّي عن شائبة القصد إذا كان حكمه كذلك، فما ظنك بغيره؟"(۲)

یعنی "یہ جملہ ملاعبت اور اشارے میں ارادہ نہ کرنے کی تکمیل کے لئے ذکر کیا گیا ہے، ابتداءً مطلق اخوت کو ذکر کرکے پھر اسے اب اور ام کے ساتھ مقید کردیا تاکہ یہ معلوم ہوجائے کہ ہتھیار کے ساتھ محض کھیلنا جو ارادے کے شائبہ سے بھی خالی ہو اس کا یہی حکم ہے تو پھر دوسری صورتوں کے متعلق آپ کا کیا خیال ہے؟"

اس ارشاد کا مقصد کسی مسلمان پر اشارتاً ہتھیار یا لوہا اٹھانے کی ممانعت کو بطور مبالغہ کے بیان کرنا ہے۔(۳)

۳۵۲۰ - (۱۱) وَعَنِ ابْنِ عُمَرَ وَأَبِيْ هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمْ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "مَنْ حَمَلَ عَلَيْنَا السِّلَاحَ فَلَيْسَ مِنَّا." رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ. وَزَادَ مُسْلِمٌ: "وَمَنْ غَشَّنَا فَلَيْسَ مِنَّا."

---

(۲) مرقاة المفاتيح: ۷۴/۷، شرح مصابيح السنة لابن الملك: ۱۶۰/۴

(۳) شرح الطيبي: ۸۷/۷

"قال ابن العربي: إن استحق الذي يشير بالحديدة اللعن، فكيف الذي يصيب بها؟ وإنما يستحق اللعن إذا كانت إشارته تهديداً سواء كان جاداً أو لاعباً كما تقدم، وإنما أوخذ اللاعب لما أدخله على أخيه من الروع، ولا يخفى أن إثم الهازل دون إثم الجاد، وإنما نهى عن تعاطي السيف مسلولاً لما يخاف من الغفلة عند التناول، فليسقط فيؤذي." (فتح الباري، كتاب الفتن، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: "من حمل علينا السلاح فليس منا": ۳۲/۱۳)

(۳۵۲۰) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الديات، باب: "من أحياها"، رقم: ۶۸۷۴، وكتاب الفتن، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: "من حمل علينا السلاح فليس منّا"، رقم: ۷۰۷۰، ومسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: "من غشّنا فليس منّا"، رقم: ۲۸۳، والترمذي في جامعه، كتاب البيوع، باب ما جاء في كراهية الغش في البيوع، رقم: ۱۳۱۵، والنسائي في سننه، كتاب المحاربة، باب من شهر سيفه ثم وضعه في الناس، رقم: ۴۱۰۵، وابن ماجه في سننه، أبواب الحدود، باب من شهر السلاح، رقم: ۲۵۷۵، ۲۵۷۶، وأحمد في مسنده عن أبي هريرة: ۴۱۷/۲، وعن ابن عمر: ۳/۲

ترجمہ: ''حضرت عبداللہ بن عمر اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہم نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا، جس نے ہم پر ہتھیار اٹھائے وہ ہم میں سے نہیں۔ اور مسلم شریف کی روایت میں یہ اضافہ ہے کہ جس آدمی نے ہمیں دھوکہ دیا وہ ہم میں سے نہیں۔''

مَنْ حَمَلَ عَلَيْنَا السِّلاَحَ فَلَيْسَ مِنَّا

"علینا" میں جمع کی ضمیر ہے اور اس سے پوری امت مراد ہے۔ چنانچہ فصل ثالث کی روایت میں "من سلّ السيف على أمتي" (۱) اور اس کے ایک اور طریق میں "على أمة محمد" (۲) کے الفاظ نقل کئے گئے ہیں۔

کسی مسلمان پر ہتھیار اٹھانا جائز نہیں ہے، اگرچہ ہنسی مذاق میں یا رعب و دبدبہ بٹھانے کے لئے ہو اور اس میں قتل کا ارادہ نہ کیا گیا ہو۔ (۳)

وَمَنْ غَشَّنَا فَلَيْسَ مِنَّا

ترمذی اور مسلم شریف کی ایک روایت میں ضمیر کے بغیر "من غش" (٤) کے الفاظ نقل کئے گئے ہیں۔

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی مرفوع روایت کے الفاظ ہیں کہ:

"من غشنا فليس منا والمكر والخداع في النار." (٥)

یعنی ''جس نے ہمیں دھوکا دیا وہ ہم میں سے نہیں ہے اور مکر و دھوکا آگ میں ہے۔''

(۱) تخریج کے لئے دیکھئے، رقم الحديث: ۳۵۳۰

(۲) تخریج کے لئے دیکھئے، رقم الحديث: ۳۵۳۰

(۳) مرقاة المفاتيح: ۷/۷۵، والتعليق الصبيح: ٤/١٤٩

(٤) الصحيح لمسلم، كتاب الإيمان، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: من غشنا فليس منا، رقم: ٢٨٤، جامع الترمذي، كتاب البيوع، باب ما جاء في كراهية الغش في البيوع، رقم: ١٣١٥

(٥) أخرجه الطبراني في المعجم الكبير، حرف العين: ١٠/١٣٨، رقم: ١٠٢٣٤، وأبو نعيم في حلية الأوليا: ٤/١٨٩، وابن حبان في صحيحه، كتاب الحظر والإباحة، باب ذكر الزجر عن أن يمكر المرء أخاه المسلم أو يخادعه في أسبابه: ٨/٤٣٤، رقم: ٥٥٣٢

مسند احمد اور سنن ترمذی میں حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی روایت کے الفاظ ہیں کہ:

"من غشّ العرب لم يدخل في شفاعتي ولم تنله مودتي." (٦)

یعنی ''جس نے عرب کو دھوکا دیا وہ میری شفاعت میں داخل نہیں ہوگا اور نہ اسے میری محبت حاصل ہوگی۔''

بہر حال اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ دھوکہ دہی اور خیانت سے کام لینا اور بھلائی وخیر خواہی کو نظر انداز کرنا مسلمان کا کام نہیں اور ایسا آدمی مسلمانوں میں شمار نہیں ہوگا۔(۷)

حدیث کا پس منظر

اس روایت کے اکثر طرق میں اس کا پس منظر یہ بیان کیا گیا ہے کہ ایک مرتبہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا گندم کی ڈھیری پر گزر ہوا اور گندم بیچنے والے نے دھوکہ دینے کے لئے خشک گندم اوپر اور تر گندم کو نیچے رکھی ہوئی تھی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے دھوکا دیا وہ ہم میں سے نہیں۔

چنانچہ مسلم شریف کی روایت کے الفاظ ہیں:

"أن رسول الله صلى الله عليه وسلم مرّ على صبرة طعام، فأدخل يده فيها، فنالت أصابعه بللاً، فقال: ما هذا يا صاحب طعام؟ قال: أصابته السماء، يا رسول الله!، قال أفلا جعلته فوق الطعام؟ كي يراه الناس، من غشّ فليس منا." (٨)

یعنی ''حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا گندم کی ایک ڈھیری پر گزر ہوا اور آپ نے اس میں اپنا ہاتھ داخل کیا تو آپ کی انگلیاں تر ہوگئیں اور آپ نے فرمایا، اے اناج کے مالک! یہ کیا ہے؟ اس نے کہا اے اللہ کے رسول! اس پر بارش ہوئی ہے، آپ نے فرمایا، تو

(٦) أخرجه الترمذي في جامعه، أبواب المناقب، باب في فضل العرب، رقم: ٣٩٢٨، وأحمد في مسنده: ٧٢/١

(٧) دیکھئے، مرقاة المفاتيح: ٧٥/٧، شرح مصابيح السنة لابن الملك الرومي: ١٦٠/٤

(٨) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: "من غشّنا فليس منّا"، رقم: ٢٨٤

نے اسے اوپر کیوں نہیں کر دیا تاکہ لوگ اسے دیکھیں (کہ یہ تر گندم ہے)، جس نے دھوکا دیا وہ ہم میں سے نہیں۔"

"فلیس منا" کی تعبیر

اس طرح کی تعبیر متعدد روایات میں بھی اختیار کی گئی ہے۔ چنانچہ ایک روایت میں "من رمانا بالنبل فلیس منا"(۹) جب کہ ایک اور روایت میں "لیس منا من ضرب الخدود وشق الجیوب ودعا بدعوی الجاهلية"(۱۰) کے الفاظ نقل کئے گئے ہیں۔

ایک اشکال کا جواب

ظاہر ہے کہ یہ سب کبیرہ گناہ ہیں اور کبیرہ گناہ کے ارتکاب سے آدمی مسلمانوں کی فہرست سے خارج نہیں ہوتا جب کہ ان احادیث کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ ان گناہوں کے ارتکاب کی وجہ سے آدمی مسلمانوں

---

(۹) أخرجه ابن حبان في صحيحه، كتاب الحظر والإباحة، فصل في التعذيب، ذكر الزجر عن رمي المرء من فيه الروح بالنبل: ۴۴۹/۸، رقم: ۵۵۷۸

یہ روایت حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔ "صحیح ابن حبان" کی روایت میں مذکورہ بالا الفاظ ہیں، لیکن مسند امام احمد بن حنبل، شرح مشکل الآثار للطحاوی اور موارد الظمآن إلی زوائد ابن حبان میں "من رمانا بالنبل" کے بجائے "من رمانا بالليل" کے الفاظ نقل کئے گئے ہیں۔ شرح مشکل الآثار میں یہی الفاظ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے علاوہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے بھی منقول ہیں۔ (دیکھئے، مسند الإمام أحمد بن حنبل، مسند أبي هريرة رضي الله عنه: ۳۲۱/۲، شرح مشكل الآثار للطحاوي: ۳۶۴/۳، رقم: ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، موارد الظمآن إلى زوائد ابن حبان، كتاب الفتن، باب النهي عن الرمي بالليل، رقم: ۴۵۹، رقم: ۱۸۵۷)

(۱۰) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الجنائز، باب: ليس منّا من شق الجيوب، رقم: ۱۲۹۴، وباب: ليس منّا من ضرب الخُدود، رقم: ۱۲۹۷، باب ما ينهى من الويل ودعوى الجاهلية عند المصيبة، رقم: ۱۲۹۸، كتاب المناقب، باب ما ينهى من دعوى الجاهلية، رقم: ۳۵۱۹، ومسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب تحريم ضرب الخدود وشق الجيوب والدعاء بدعوى الجاهلية، رقم: ۲۸۵، ۲۸۶، والترمذي في جامعه، باب ماجاء في النهي عن ضرب الخدود وشق الجيوب عند المصيبة، رقم: ۹۹۹، والنسائي في سننه، كتاب الجنائز، باب ضرب الخدود، رقم: ۱۸۶۳

کی فہرست سے خارج ہوجاتا ہے۔

شارحین حدیث نے اس کی متعدد توجیہات بیان کی ہیں:

۱- اگر وہ مسلمانوں کو دھوکا دینے اور ان کے خلاف ہتھیار اٹھانے کو حلال اور جائز سمجھتا ہو تو پھر یہ روایت اپنے حقیقی معنی پر محمول ہے کہ گناہ کو حلال سمجھنے کی وجہ سے ایسا آدمی مسلمانوں کی فہرست سے خارج ہوجاتا ہے۔(۱۱)

۲- اگر وہ مسلمانوں کو دھوکا دینے اور ان کے خلاف ہتھیار اٹھانے کو حلال نہیں سمجھتا لیکن کسی تاویل وحق کے بغیر ان گناہوں کا ارتکاب کرتا ہے تو وہ گناہ گار ہے۔ اس صورت میں حدیث کا مطلب ہوگا کہ ایسا آدمی ہماری سیرت وسنت اور طور طریقے پر نہیں اور نہ وہ مسلمانوں کے اوصاف کا حامل ہے۔(۱۲)

۳- جس آدمی سے ان افعال کا صدور ہوا ہے اگر چہ حقیقتاً وہ مسلمان ہے لیکن بظاہر وہ مسلمانوں میں سے نہیں ہے، کیوں کہ وہ ان کی عداوت میں ملوث ہے۔(۱۳)

حضرت سفیان بن عیینہ رحمۃ اللہ علیہ نے اس طرح کی روایات میں تاویل کو ناپسند کیا ہے اور فرمایا ہے کہ لوگوں کو منکرات سے روکنے اور صحیح زجر وتوبیخ کے لئے اس طرح کی روایات کو اپنے ظاہر پر رکھا جائے گا جب کہ تاویل کی صورت میں مذکورہ مقاصد کما حقہ حاصل نہیں ہوسکیں گے۔(۱۴)

---

(۱۱) دیکھئے، شرح النووي على الصحيح لمسلم، كتاب الإيمان، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: من حمل علينا السلاح فليس منّا: ۲۹۱/۲، فتح الباري، كتاب الفتن، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: من حمل علينا السلاح فليس منّا: ۳۱/۱۳، فتح الملهم، كتاب الإيمان، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: من حمل علينا السلاح فليس منا: ٦٤/٢

(١٢) دیکھئے، شرح النووي على الصحيح لمسلم، كتاب الإيمان، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: من حمل علينا السلاح فليس منّا: ۲۹۱/۲، فتح الباري، كتاب الفتن، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: من حمل علينا السلاح فليس منّا: ۳۱/۱۳، فتح الملهم، كتاب الإيمان، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: من حمل علينا السلاح فليس منا: ٦٤/٢، مرقاة المفاتيح: ۷٥/۷

(١٣) دیکھئے، مرقاة المفاتيح: ۷٥/۷

(١٤) دیکھئے، شرح النووي على الصحيح لمسلم، كتاب الإيمان، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: =

یہ وعید ان لوگوں کو شامل نہیں ہے جو باغیوں سے قتال کرتے ہیں اور ان کے خلاف ہتھیار اٹھاتے ہیں اور نہ اس شخص کو شامل ہے جو ظلماً قتال کی ابتداء کرنے والے کے خلاف ہتھیار اٹھاتا ہے۔(١٥)

٣٥٢١ - (١٢) وَعَنْ سَلَمَةَ بْنِ الأَكْوَعِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "مَنْ سَلَّ عَلَيْنَا السَّيْفَ فَلَيْسَ مِنَّا". رَوَاهُ مُسْلِمٌ.

ترجمہ: ''حضرت سلمہ بن اکوع رضی اللہ عنہ سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، جس نے ہم پر تلوار سونتی وہ ہم میں سے نہیں۔''

مَنْ سَلَّ عَلَيْنَا السَّيْفَ فَلَيْسَ مِنَّا

ایک چیز کو دوسری چیز سے کھینچ کر نکالنے کو "السلّ" کہا جاتا ہے۔ اسی سے "سل السيف من الغمد" ہے، یعنی تلوار کو نیام سے نکالنا۔(١)

جیسا کہ سابقہ حدیث کے تحت گزر چکا ہے کہ ہنسی مذاق میں بھی مسلمان پر ہتھیار اٹھانا جائز نہیں، اگرچہ اس میں قتل یا نقصان کا ارادہ نہ ہو(٢)، اس روایت میں بھی اسی مفہوم کو بیان کیا گیا ہے۔"فليس منّا" کی تشریح سابقہ حدیث میں بیان کردی گئی ہے۔

= من حمل علينا السلاح فليس منّا: ٢٩١/٢، فتح الباري، كتاب الفتن، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: من حمل علينا السلاح فليس منّا: ٣١/١٣، فتح الملهم، كتاب الإيمان، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: من حمل علينا السلاح فليس منا: ٦٤/٢

(١٥) فتح الباري، كتاب الفتن، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: "من حمل علينا السلاح فليس منا": ٣١/١٣

(٣٥٢١) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: "من حمل علينا السلاح فليس منّا"، رقم: ٢٨١، والدارمي في سننه، كتاب السير، باب من حمل علينا السلاح فليس منّا: ٣١٥/٢، رقم: ٢٥٢٠، وأحمد في مسنده: ٤٦/٤

(١) دیکھئے، المغرب في ترتيب المعرب: ٤٠٩/١

(٢) دیکھئے، مرقاة المفاتيح: ٧٥/٧

۳۵۲۲ - (۱۳) وَعَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ أَبِيْهِ: أَنَّ هِشَامَ بْنَ حَكِيْمٍ مَرَّ بِالشَّامِ عَلَى أُنَاسٍ مِنَ الْأَنْبَاطِ، وَقَدْ أُقِيْمُوْا فِي الشَّمْسِ وَصُبَّ عَلَى رُؤُوْسِهِمُ الزَّيْتُ، فَقَالَ: مَا هٰذَا؟ قِيْلَ: يُعَذَّبُوْنَ فِي الْخَرَاجِ، فَقَالَ هِشَامٌ: أَشْهَدُ لَسَمِعْتُ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُوْلُ: "إِنَّ اللّٰهَ يُعَذِّبُ الَّذِيْنَ يُعَذِّبُوْنَ النَّاسَ فِي الدُّنْيَا." رَوَاهُ مُسْلِمٌ.

ترجمہ: ''حضرت ہشام بن عروہ رحمۃ اللہ علیہ اپنے والد سے نقل کرتے ہیں کہ حضرت ہشام بن حکیم رضی اللہ عنہ کا شام میں نبطی قوم کے کچھ افراد پر گزر ہوا، اس حال میں کہ انہیں سورج (کی دھوپ) میں کھڑا کیا گیا تھا اور ان کے سروں پر تیل ڈالا گیا تھا تو آپ نے فرمایا کہ یہ کیا ہے؟ کہا گیا کہ انہیں خراج (ادا نہ کرنے) میں عذاب دیا جا رہا ہے تو حضرت ہشام رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ میں گواہی دیتا ہوں، یقیناً میں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے ہوئے سنا ہے کہ اللہ تعالیٰ ان لوگوں کو (سخت) عذاب دیں گے جو دنیا میں لوگوں کو عذاب دیتے ہیں۔''

حضرت ہشام بن حکیم رضی اللہ عنہ

حضرت ہشام بن حکیم رضی اللہ عنہ کی کنیت ابو خالد ہے اور پورا سلسلہ نسب یوں ہے کہ ہشام بن حکیم بن حزام بن خویلد بن أسد بن عبد العزی بن قصی بن کلاب قرشی اسدی۔ فتح مکہ کے موقع پر آپ نے اسلام قبول کیا۔

آپ کی شخصیت امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے حوالے سے نمایاں تھی اور شام میں ایک عرصہ تک آپ نے یہ ذمہ داری سنبھالے رکھی۔ چنانچہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ جب کوئی منکر دیکھتے تو فرماتے:

"أما ما عشت أنا وهشام بن حكيم فلا يكون هذا." (۱) یعنی ''سن لو!

(۳۵۲۲) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب البرّ والصلة والأدب، باب الوعيد الشديد لمن عذب الناس بغير حق، رقم: ٦٦٥٧، ٦٦٦٠، وأحمد في مسنده: ٤٠٣/٤

(۱) تهذيب الكمال في أسماء الرجال: ١٩٤/٣٠-١٩٦، سير أعلام النبلاء: ٥٢/٣، الإكمال في أسماء الرجال المطبوع مع لمعات التنقيح في شرح مشكاة المصابيح: ٢٣٨/١٠

جب تک میں اور ہشام بن حکیم زندہ ہیں تو اس طرح نہیں ہوسکتا۔"

آپ کے والد حضرت حکیم بن حزام رضی اللہ عنہ ام المؤمنین حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا کے بھتیجے تھے اور واقعہ فیل سے تیرہ سال پہلے مکہ میں پیدا ہوئے۔ جاہلیت اور اسلام دونوں میں ان کا شمار قریش کے اشراف اور بڑی شخصیات میں ہوتا تھا۔ حضرت حکیم بن حزام رضی اللہ عنہ کا انتقال ۵۴ ہجری میں ایک سو بیس کی عمر میں ہوا۔ ان کی آدھی زندگی جاہلیت اور آدھی اسلام میں گزری۔ حضرت ہشام بن حکیم رضی اللہ عنہما اپنے والد کی وفات سے پہلے شام کے علاقے "اجنادین" میں شہید ہوگئے تھے۔(۲)

مَرَّ بِالشَّامِ عَلَى أُنَاسٍ مِنَ الْأَنْبَاطِ

"أنباط" نَبَط کی جمع ہے۔ ابن الاثیر جزری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ نبط اور نبیط ایک مشہور معروف قوم ہے جو کوفہ اور بصرہ کے درمیان ہموار اور کشادہ وادیوں میں پڑاؤ ڈالا کرتی تھی۔(۳)

چنانچہ اہل حمص کی طرف لکھے گئے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے ایک خط میں ہے کہ "لا تَنَبَّطوا في المدائن"(٤) یعنی "شہروں میں رہنے اور اراضی وملکیت اختیار کرنے میں قوم نبط کی مشابہت اختیار نہ کرو۔"(۵)

(۲) دیکھئے، الإصابة: ۳٤٩/١، الإكمال في أسماء الرجال المطبوع مع لمعات التنقيح في شرح مشكاة المصابيح: ٦٤/١٠، ٦٥

(۳) النهاية في غريب الحديث: ٧٠٤/٢

(٤) ذكره الخطابي في غريب الحديث: ٧٢/٢، وأبو موسى في المجموع المغيث في غريبي القرآن والحديث: ٢٥٤/٣، ط- جامعة أم القرى، مركز البحث العلمي وإحياء التراث العلمي، كلية الدراسات الإسلامية، مكة المكرمة، والزمخشري في الفائق في غريب الحديث: ٤٠٢/٣، وابن الأثير في النهاية في غريب الحديث والأثر: ٧٠٤/٢

(۵) قال الزمخشري: "أي لا تشبهوا بالأنباط في سكنى المدائن والنزول بالأرياف، أو في اتخاذ العقار واعتقاد المزارع، وكونوا مستعدين للغزو، مستوفزين للجهاد." الفائق في غريب الحديث: ٤٠٢/٣

"قال أبو سليمان في حديث عمر أنه كتب إلى أهل حمص: "لا تنبطوا في المدائن، ولا تعلّموا أبكار أولادكم كتاب النصارى، وتمعززوا، وكونوا عَرَباً خُشناً." .... =

علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ عجم کے کاشتکاروں اور زراعت پیشہ لوگوں کی ایک جماعت تھی۔(۶)

وَقَدْ أُقِيْمُوْا فِيْ الشَّمْسِ وَصُبَّ عَلَى رُؤُوْسِهِمُ الزَّيْتُ

یعنی سورج کی تپش میں ان کو کھڑا کر کے ان کے سروں پر تیل ڈالا گیا تھا، جو سورج کی تپش اور گرمی کی وجہ سے مزید جان سوز اور تکلیف دہ بن گیا تھا، چنانچہ حضرت ہشام بن حکیم رضی اللہ عنہ نے یہ صورت حال دیکھ کر اس کا سبب دریافت کیا تو انہیں جواب دیا گیا کہ خراج کے بقایا جات ادا نہ کرنے کی وجہ سے انہیں یہ سزا دی جا رہی ہے۔(۷)

قِيْلَ: يُعَذَّبُوْنَ فِيْ الْخَرَاجِ

اس روایت میں خراج کا ذکر ہے جب کہ مسلم شریف کی ایک روایت میں "حبسوا في الجزية"(۸) کے الفاظ نقل کئے گئے ہیں کہ جزیہ ادا نہ کرنے کی وجہ سے انہیں قید کیا گیا ہے۔

ظاہراً اگر چہ یہ ایک طرح کا تعارض ہے لیکن حقیقت میں یہ تعارض نہیں ہے، کیونکہ عرف میں خراج کا اطلاق جزیے پر بھی ہوتا ہے۔اس طرح ان روایتوں میں تطبیق ہو جاتی ہے اور تعارض باقی نہیں رہتا۔

سزا کا یہ واقعہ فتح شام کے بعد کا ہے۔اس وقت وہاں کے امیر حضرت عمیر بن سعد رضی اللہ عنہ تھے اور

= يرويه ابن المبارك، عن صفوان بن عمرو/عن سُليم بن عامر، أنّ عمر كتب بذلك. قوله: لا تَنَبَّطُوا في المدائن، يريد لا تبنكوابها، ولا تتخذوها دار إقامة، فتكونوا كالأنباط ينزلون الأرياف، يحضّهم على الجهاد، ويأمرهم بالاستعداد للغزو، وقد يكون المعنى أنه كره لهم اتخاذ الضَّيْعة ......" غريب الحديث للخطابي: ۷۲/۲

(٦) شرح النووي على الصحيح لمسلم، كتاب البرّ والصلة والأدب، باب الوعيد الشديد لمن عذّب الناس بغير حق: ۳۸۳/۱٦

(۷) دیکھئے،مرقاة المفاتيح: ۷٦/۷

(۸) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب البرّ والصلة والأدب، باب الوعيد الشديد لمن عذّب الناس بغير حق، رقم: ٦٦٥٨

شاید انہوں نے یہ سزا تعزیراً اجتہاد کی بنا پر دی تھی (۹)، لیکن جب حضرت ہشام بن حکیم رضی اللہ عنہ نے انہیں منع کیا اور روایت بیان کی تو انہوں نے قیدیوں کو آزاد کر دیا۔

چنانچہ مسلم شریف کی ایک روایت کے الفاظ ہیں:

"وزاد في حديث جرير: قال وأميرهم يومئذٍ عمير بن سعد على فلسطين، فدخل عليه فحدثه، فأمر بهم فخلوا." (۱۰)

یعنی "(حضرت ہشام رضی اللہ عنہ کے شاگرد) جریر کی روایت میں اضافہ ہے کہ انہوں نے کہا، اس وقت فلسطین میں ان کے امیر عمیر بن سعد رضی اللہ عنہ تھے، حضرت ہشام رضی اللہ عنہ کے پاس گئے اور انہیں یہ حدیث بیان کی تو انہوں نے حکم دیا اور ان لوگوں کو رہا کر دیا گیا۔"

أَشْهَدُ لَسَمِعْتُ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ يَقُوْلُ: "إِنَّ اللّٰهَ يُعَذِّبُ الَّذِيْنَ يُعَذِّبُوْنَ النَّاسَ فِيْ الدُّنْيَا

"لسمعت" جواب قسم ہے، اس لیے اس پر لام داخل ہے اور قسم والے معنی لفظ "أشهد" سے مفہوم ہو رہے ہیں۔ (۱۱)

مطلب یہ ہے کہ دنیا میں ایسی چیزوں کے ذریعے سزا دینے سے منع کیا گیا ہے کہ شدت وشناعت کی وجہ سے جن سے سزا دینا متعارف نہ ہو، یا جن کے ذریعے اللہ تعالیٰ آخرت میں عذاب دیں گے، الا یہ کہ جب جنایت وجرم کی شناعت حد درجہ بڑھ جائے اور امام قصاصاً یا سیاستہ سخت عذاب دینے میں مصلحت دیکھے تو پھر اس کی گنجائش ہے، لیکن اس کے باوجود آگ سے عذاب دینا بہر صورت ناجائز ہے۔ (۱۲)

(۹) تكملة فتح الملهم، كتاب البرّ والصلة والأدب، باب الوعيد الشديد لمن عذّب الناس بغير حق: ۲۱۹/۵

(۱۰) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب البرّ والصلة والأدب، باب الوعيد الشديد لمن عذّب الناس بغير حق، رقم: ٦٦٥٩

(۱۱) مرقاة المفاتيح: ۷٦/۷، شرح الطيبي: ۸۸/۷

(۱۲) لمعات التنقيح: ۳۳۱/٦، أشعة اللمعات: ۲٤۸/۳

چنانچہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ایک مرتبہ زنادقہ کی ایک جماعت کو مرتد ہونے کی وجہ سے آگ میں جلا دیا تھا، حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کو جب اس کی اطلاع پہنچی تو انہوں نے فرمایا، اگر میں ہوتا تو انہیں آگ میں نہ جلاتا، کیونکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اللہ تعالیٰ کے عذاب کے ذریعے سزا دینے سے منع فرمایا ہے۔ (۱۳)

روایت باب میں مذکورہ سزا کی نوعیت اگرچہ آگ کے عذاب کے قبیل سے نہیں تھی، لیکن جان سوزی میں چونکہ آگ کے عذاب کی مثل تھی، اس لئے اس سے منع کیا گیا۔

۳۵۲۳ - (۱۴) وَعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ، قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "يُوشِكُ إِنْ طَالَتْ بِكَ مُدَّةٌ أَنْ تَرَى قَوْمًا فِي أَيْدِيهِمْ مِثْلُ أَذْنَابِ الْبَقَرِ، يَغْدُوْنَ فِي غَضَبِ اللّٰهِ وَيَرُوْحُوْنَ فِي سَخَطِ اللّٰهِ." وَفِي رِوَايَةٍ: "وَيَرُوْحُوْنَ فِي لَعْنَةِ اللّٰهِ." رَوَاهُ مُسْلِمٌ.

ترجمہ: ''حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے، وہ فرماتے ہیں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، اگر آپ کی عمر لمبی ہوئی تو عنقریب آپ ایک ایسے گروہ کو دیکھیں گے، جن کے ہاتھوں میں گایوں کے دموں کی مانند (چیز) ہوگی، وہ اللہ تعالیٰ کے غضب میں صبح اور اللہ کی سخت ناراضگی میں شام کریں گے۔ ایک روایت میں ہے کہ اللہ کی لعنت میں شام کریں گے۔''

يُوشِكُ إِنْ طَالَتْ بِكَ مُدَّةٌ أَنْ تَرَى قَوْمًا فِي أَيْدِيهِمْ مِثْلُ أَذْنَابِ الْبَقَرِ

"یوشك" أفعال مقاربہ میں سے ہے اور "أن ترى" اس کا اسم ہے۔ "مدة" سے عمر اور حیات اور

(۱۳) تخریج کے لئے دیکھئے، باب قتل أهل الردة والسعاة بالفساد، رقم الحديث: ٣٥٢٢

(٣٥٢٣) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب النار يدخلها الجبارون، والجنة يدخلها الضعفاء، رقم: ٧١٩٥، ٧١٩٦، وأحمد في مسنده: ٣٢٣/٢

"مثل أذناب البقر" سے کوڑے مراد ہیں۔"في أيديهم" خبر مقدم اور "مثل أذناب البقر" مبتداء مؤخر ہے اور پھر یہ پورا جملہ "قوماً" کی صفت واقع ہو رہا ہے۔

مطلب یہ ہے کہ اگر آپ کی عمر لمبی ہوئی تو عنقریب آپ ایسے لوگوں کو دیکھیں گے جن کے ہاتھوں میں کوڑے ہوں گے۔(۱)

ان سے ظالم وجابر حکمرانوں کے حاشیہ نشین اور کاسہ لیس لوگ مراد ہیں، جو اصحاب اقتدار کے بل بوتے پر عام لوگوں کو ڈراتے دھمکاتے، غریبوں کو مارتے پیٹتے، کمزوروں کو گالیاں دیتے، نادار وشرفاء کی عزت وآبرو کو پامال کرتے اور باؤلے کتے کی طرح ہر ایک کو کاٹتے ہیں۔(۲)

يَغْدُوْنَ فِيْ غَضَبِ اللّٰهِ وَيَرُوْحُوْنَ فِيْ سَخَطِ اللّٰهِ

غضب اور سخط دونوں ناراضگی کے معنی میں آتے ہیں۔ یہاں ان کا تکرار غصے کی شدت اور دوام کو بیان کرنے کے لئے ہے کہ اللہ تعالیٰ ان پر ہمیشہ سخت ناراض ہوتے ہیں۔(۳)

علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ صبح اور شام سے یہاں دوام واستمرار مراد ہے، جیسا کہ قرآن مجید کی آیت ﴿يدعون ربهم بالغداة والعشي﴾(٤) میں ہے۔ مطلب یہ ہے کہ وہ ہمیشہ اللہ تعالیٰ کی ناراضگی میں رہیں گے اور اللہ تعالیٰ ان پر رحم نہیں فرمائے گا۔(۵)

---

(۱) دیکھئے، مرقاة المفاتيح: ۷/۷۷، التعليق الصبيح: ٤/١٥٠

(۲) دیکھئے، مرقاة المفاتيح: ۷/۷۷، التعليق الصبيح: ٤/١٥٠

قال الساعاتي رحمه الله: يضربون بها الناس ممن اتهم في شيء ليصدق في إقراره، وقيل: هم أعوان والي الشرطة المعروفون بالجلادين، فإذا أمروا بالضرب تعدوا المشروع في الصفة والمقدار، وقيل: المراد بهم في الحديث الطوافون على أبواب الظلمة، ومعهم المقارع يطردون بها الناس، وكل ذلك حصل في زماننا، نسأل الله السلامة." (بلوغ الأماني من أسرار الفتح الرباني، كتاب اللباس والزينة، باب نهي المرأة أن تلبس ما يحكي بدنها أو تشبه بالرجال: ١٧/٣٠٢)

(۳) دیکھئے، مرقاة المفاتيح: ۷/۷۷، التعليق الصبيح: ٤/١٥٠

(٤) الكهف، رقم الآية: ٢٨

(٥) شرح الطيبي: ٧/٨٨

اگر "غداة" اور "عشی" سے مخصوص اوقات یعنی صبح وشام مراد ہوں تو مطلب ہوگا کہ وہ صبح کا وقت لوگوں کو تکلیف دینے، انہیں ڈرانے دھمکانے اور ان پر رحم وترس نہ کھانے میں گزارتے ہیں، لہٰذا ان پر اللہ تعالیٰ کا غضب ہوتا ہے اور جب شام کا وقت ہوتا ہے تو وہ اللہ تعالیٰ کی ناراضگی کا سبب بننے والے امور میں غور وفکر کرتے ہیں تو وہ اپنے آپ کو اللہ تعالیٰ کی ناراضگی میں گھرا ہوا پاتے ہیں۔(٦)

یا ان اوقات کو خاص کرنے کی وجہ یہ ہوسکتی ہے کہ وہ ان اوقات میں لوگوں کو تکلیف پہنچائیں گے۔(٧)

وَفِيْ رِوَايَةٍ: "وَيَرُوْحُوْنَ فِيْ لَعْنَةِ اللّٰهِ."

اللہ تعالیٰ کی لعنت کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ان کو اپنی رحمت سے دور کردیتے ہیں، کیوں کہ وہ اپنے حاکم اور امیر کے حکم کو اللہ اور اس کے رسول کے حکم پر مقدم کرتے ہیں، حالاں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ: "لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق" (٨) یعنی "خالق کی معصیت ونافرمانی میں مخلوق کی اطاعت جائز نہیں ہے۔"(٩)

٣٥٢٤ - (١٥) وَعَنْهُ (أَبِيْ هُرَيْرَةَ) رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ، قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "صِنْفَانِ مِنْ أَهْلِ النَّارِ لَمْ أَرَهُمَا: قَوْمٌ مَعَهُمْ

---

(٦) دیکھئے، شرح الطيبي: ٨٨/٧، مرقاة المفاتيح: ٧٧/٧، التعليق الصبيح: ١٥٠/٤

(٧) لمعات التنقيح: ٣٣١/٦، ٣٣٢

(٨) قال الهيثمي: "رواه أحمد بألفاظ، والطبراني باختصار، وفي بعض طرقه: "لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، ورجال أحمد رجال الصحيح. وعن عمران والحكم بن عمرو الغفاري أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "لا طاعة في معصية الله." رواه البزار والطبراني في الكبير والأوسط، ورجال البزار رجال الصحيح." مجمع الزوائد، كتاب الخلافة، باب لا طاعة في معصية: ٢٢٦/٥

(٩) مرقاة المفاتيح: ٧٧/٧

(٣٥٢٤) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب اللباس والزينة، باب النساء الكاسيات العاريات المائلات المميلات، رقم: ٥٥٨٢، وكتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب: النار يدخلها الجبارون والجنة يدخلها الضعفاء، رقم: ٧١٩٤، ومالك في موطئه، كتاب اللباس، باب ما يكره للنساء لبسه من الثياب: ٩١٣/٢، وأحمد في مسنده: ٣٥٦/٢

سِيَاطٌ كَأَذْنَابِ الْبَقَرِ، يَضْرِبُوْنَ بِهَا النَّاسَ، وَنِسَاءٌ كَاسِيَاتٌ عَارِيَاتٌ مُمِيْلاَتٌ مَائِلاَتٌ، رُؤُسُهُنَّ كَأَسْنِمَةِ الْبُخْتِ الْمَائِلَةِ، لاَ يَدْخُلْنَ الْجَنَّةَ، وَلاَ يَجِدْنَ رِيْحَهَا، وَإِنَّ رِيْحَها لَتُوْجَدُ مِنْ مَسِيْرَةِ كَذَا وَكَذَا." رَوَاهُ مُسْلِمٌ.

ترجمہ: ''حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے، وہ فرماتے ہیں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، اہل دوزخ کی ایسی دو قسمیں ہیں، جنہیں میں نے نہیں دیکھا، ایک گروہ کے پاس گایوں کی دموں کی مانند کوڑے ہوں گے، جن سے وہ لوگوں کو ماریں گے۔ اور ایسی عورتیں جو کپڑے پہنے ہوئے، ننگی ہوں گی، مائل کرنے والی ہوں گی، مائل ہونے والی ہوں گی۔ ان کے سر بختی اونٹوں کے جھکے ہوئے کوہانوں کی مانند ہوں گے، وہ جنت میں داخل نہیں ہوں گی اور نہ اس کی بو سونگھ سکیں گی، حالانکہ جنت کی بو اتنی اتنی مسافت سے پائی جائے گی۔''

صِنْفَانِ مِنْ أَهْلِ النَّارِ لَمْ أَرَهُمَا

دورِ نبوی کی شرافت و پاکیزگی کی وجہ سے اس طرح کے لوگوں کا اس میں ظہور نہیں ہوا اور نہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں قسم کے لوگوں کو دیکھا لیکن آئندہ لوگوں کے لئے انہیں بیان فرمادیا۔(۱)

علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے معجزات میں سے ہے کہ آپ نے مستقبل کے جن دو گروہوں کی خبر دی تھی وہ وجود پذیر ہوئے۔ اس حدیث میں ان دونوں گروہوں کی مذمت کی گئی ہے۔(۲)

ان میں سے ایک گروہ کا ذکر سابقہ حدیث میں گزر چکا ہے کہ ان سے ظالم و جابر حکمرانوں کے حاشیہ نشین اور شرطی مراد ہیں، جو نادار و شرفاء لوگوں پر ظلم ڈھاتے ہیں۔

(۱) مرقاة المفاتيح: ۷۷/۷، شرح مصابيح السنة لابن الملك الرومي: ١٦٢/٤

(۲) شرح النووي على الصحيح لمسلم، كتاب اللباس والزينة، باب النساء الكاسيات العاريات المائلات والمميلات: ٣٣٦/١٤، وكتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب: النار يدخلها الجبارون والجنة يدخلها الضعفاء: ١٨٨/١٧

وَنِسَاءٌ كَاسِيَاتٌ عَارِيَاتٌ

شارحین حدیث کی طرف سے اس جملے کے متعدد معانی بیان کئے گئے ہیں:

۱-''کاسیات'' کا مطلب یہ ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی نعمتوں سے ڈھکی ہوئی اور مالا مال ہوں گی۔ اور عاریات کا مطلب یہ ہے کہ وہ ان نعمتوں کا شکر بجانہیں لائیں گی اور اس اعتبار سے وہ ننگی ہوں گی۔ (۳)

۲-وہ جسم کے بعض حصے ڈھانپیں گی اور بعض حصے حسن و جمال کے اظہار اور نمائش کے لئے کھولیں گی، لہٰذا وہ کپڑے پہنے ہوئے بھی ہوں گی اور ننگی بھی ہوں گی۔ (۴)

۳-وہ ایسے باریک کپڑے پہنیں گی کہ جن سے جسم کا رنگ و روغن اور خد و خال نمایاں ہوں گے، لہٰذا بظاہر وہ کپڑوں میں ملبوس ہوں گی لیکن حقیقت میں وہ ننگی اور برہنہ ہوں گی اور ان کے کپڑے پہننے کا فائدہ نہیں ہوگا۔ (۵)

لیکن ان میں سے پہلے معنی کمزور ہیں، کیوں کہ اللہ تعالیٰ کی نعمتوں کی ناشکری کرنے والی خواتین اگر چہ اہل ایمان میں موجود نہ ہوں، لیکن کافر اور منافق خواتین حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں بھی موجود تھیں، لہٰذا بظاہر اس سے دوسری اور تیسری قسم کی عورتیں مراد ہو سکتی ہیں اور یہ دونوں قسم کی عورتیں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں نہیں تھیں جب کہ عصر حاضر میں پائی جاتی ہیں۔ (٦)

۴-ایک اور مطلب یہ بیان کیا گیا ہے کہ وہ عورتیں زیورات اور زیب و زینت سے تو آراستہ ہوں گی لیکن لباس تقویٰ سے خالی ہوں گی۔ (۷)

---

(٣) شرح النووي على الصحيح لمسلم، المصدر السابق: ١٤/٣٣٦، ١٧/١٨٨، مرقاة المفاتيح: ٧/٧٧، كتاب الميسر للتوربشتي: ٣/٨٢٣

(٤) شرح النووي على الصحيح لمسلم، المصدر السابق: ١٤/٣٣٦، ١٧/١٨٨، شرح الطيبي: ٧/٨٩، مرقاة المفاتيح: ٧/٧٧

(٥) شرح النووي على الصحيح لمسلم، المصدر السابق: ١٤/٣٣٦، ١٧/١١٨، شرح الطيبي: ٧/٨٩، مرقاة المفاتيح: ٧/٧٧، كتاب الميسر للتوربشتي: ٣/٨٢٣

(٦) دیکھئے، لمعات التنقيح: ٦/٣٣٢، كتاب الميسر في شرح مصابيح السنة للتوربشتي: ٣/٨٢٣

(٧) مرقاة المفاتيح: ٧/٧٧، التعليق الصبيح: ٤/١٥٠، لمعات التنقيح: ٦/٣٣٢

اس معنیٰ کی طرف ایک اور روایت میں اشارہ بھی ملتا ہے۔ جس کے الفاظ ہیں کہ "رب کاسیة في الدنیا عاریة في الآخرة" (۸) یعنی "بعضے دنیا میں کپڑوں میں ملبوس آخرت میں ننگی ہوں گی۔"

علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حدیث میں لباس کا پہلے اثبات اور پھر نفی کی گئی ہے، کیوں کہ لباس کی غرض وغایت سترِ عورت ہوتی ہے، جس لباس میں سترِ عورت نہ ہو تو گویا وہ لباس ہی نہیں۔ عرف وعادت میں اس طرح کی تعبیر کثرت سے استعمال کی ہوتی ہے کہ جب کسی چیز کا مقصد فوت ہو جائے تو اس پر عدم کا اطلاق کیا جاتا ہے۔ چنانچہ شاعر کا قول ہے کہ:

خلقوا وما خلقوا لمكرمة فكأنهم خلقوا وما خلقوا

رزقوا وما رزقوا سماح يد فكأنهم رزقوا وما رزقوا

یعنی "جن لوگوں کو شرافت وکرامت اور کارناموں والی زندگی عطا نہیں ہوئی تو گویا وہ پیدا ہی نہیں ہوئے۔ اور جن لوگوں کو مال دیا گیا اور وہ کشادہ دستی اور سخاوت سے محروم رہے تو گویا وہ رزق ہی نہیں دیے گئے۔" (۹)

مُمِيلَاتٌ مَائِلَاتٌ

یہ بھی ان عورتوں کے اوصاف ہیں اور حدیث کی شروحات میں ان کے بھی متعدد معانی بیان کئے گئے ہیں:

۱۔ وہ عورتیں اللہ تعالیٰ کی اطاعت اور جن امور کی حفاظت ان پر لازم تھی ان سے روگردانی کرنے والی ہوں گی۔ اور دوسری خواتین کو مائل کر کے اس فعل قبیح کی تعلیم دینے والی ہوں گی۔ (۱۰)

(۸) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأدب، باب التكبير والتسبيح عند التعجب، رقم: ٦٢١٨، وكتاب الفتن، باب لا يأتي زمان إلا الذي بعده شرمنه، رقم: ٧٠٦٩، وكتاب التهجد، باب تحريض النبي صلى الله عليه وسلم على صلاة الليل والنوافل من غير إيجاب، رقم: ١١٢٦، والترمذي في جامعه، أبواب الفتن، باب ماجاء ستكون فتن كقطع الليل المظلم، رقم: ٢١٩٦

(۹) شرح الطيبي: ٩٠/٧، مرقاة المفاتيح: ٧٧/٧، ٧٨، التعليق الصبيح: ١٥٠/٤

(۱۰) شرح النووي على الصحيح لمسلم، كتاب اللباس والزينة، باب النساء الكاسيات العاريات المائلات المميلات: ٣٣٦/١٤، وكتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب النار يدخلها الجبارون والجنة يدخلها الضعفاء: ١٨٨/١٧، شرح الطيبي: ٨٩/٧، كتاب الميسر للتوربشتي: ٨٢٣/٣

۲-وہ اکڑ کر چلنے والی اور اپنے کندھوں کو مائل کرنے یعنی ٹیڑھا کر کے ہلا کر ہلا کر چلنے والی ہوں گی۔(۱۱)

۳-وہ اپنے بالوں کی وضع قطع بدکار اور فاحشہ عورتوں کی طرح بنا کر مائل کرنے والی ہوں گی اور دوسری خواتین کو بھی اس طرح کے بال بنا کر دینے والی ہوں گی۔(۱۲)

۴-ایک احتمال یہ ہے کہ وہ خود مردوں کی طرف مائل ہونے والی ہوں گی اور مردوں کے دلوں کو اپنی طرف مائل کرنے والی ہوں گی۔(۱۳)

۵-وہ خود بھی زنا اور دواعی زنا کی طرف مائل ہوں گی اور دوسرے لوگوں کو بھی اس کی طرف مائل کرنے والی ہوں گی۔(۱۴)

رُؤُسُهُنَّ كَأَسْنِمَةِ الْبُخْتِ الْمَائِلَةِ

"الأسنمة" سنام کی جمع ہے اور یہ اونٹ کی کوہان کو کہا جاتا ہے، جب کہ "بُخت" بختی کی جمع ہے اور یہ لمبی گردن والے اونٹ کو کہتے ہیں۔(۱۵)

(١١) شرح النووي على الصحيح لمسلم، المصدر السابق: ١٤/٣٣٦، ١٧/١٨٨، شرح الطيبي: ٧/٨٩، مرقاة المفاتيح: ٧/٧٨، كتاب الميسر للتوربشتي: ٣/٨٢٣، التعليق الصبيح: ٤/١٥١

(١٢) شرح النووي على الصحيح لمسلم، المصدر السابق: ١٤/٣٣٦، ١٧/١٨٨، شرح الطيبي: ٧/٨٩، مرقاة المفاتيح: ٧/٧٨، كتاب الميسر للتوربشتي: ٣/٨٢٣، التعليق الصبيح: ٤/١٥١

(١٣) "ويحتمل أن يكون المعنى في المائلات التي يَمِلْنَ إلى الفحول، وفي المميلات، المميلات قلوب من رغب فيهن الرجال، انتهى، أقول: بل هذا أظهر الوجوه يحمل الميل على كثرته والمبالغة فيه بترك الستر والحياء، والحيلة فيه حمل الإمالة بالتزين والتجمل وإبداء زينتهن والمراودة كما هو عادة الفواحش والزواني، وفي معناه ما قيل: مائلات إلى الفتنة ومميلات إلبهاء هذا وقد قيل في معنى مائلات يمتشطن مشطة الميلاء، وهي مشطة البغايا، ومميلات: يمشطنها لغيرهن، قال في القاموس: الميلاء: ضرب من الامتشاط ما يُملن فيه العقاص، انتهى. وفيه حديث ابن عباس قالت له: إني أمتشط الميلاء، فقال عكرمة: رأسك تبع لقلبك، فإن استقام قلبك استقام رأسك، وإن مال قلبك مال رأسك." لمعات التنقيح: ٦/٣٣٣

(١٤) تكملة فتح الملهم، كتاب اللباس والزينة، باب: النساء، الكاسيات العاريات، المائلات المميلات: ٤/٢٠٠

(١٥) دیکھئے، النهاية لابن الأثير: ١/١٠٧، مرقاة المفاتيح: ٧/٧٨

مــائلة، أسـنـمـة کی صفت ہے اور یہ جھکنے کے معنی میں ہے۔ بختی اونٹوں کے کوہان چربی کے زیادہ ہونے کی وجہ سے جھکے ہوئے ہوتے ہیں۔(۱۶)

۱- علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ نے اس جملے کا مطلب بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ وہ عورتیں اپنے سروں کو عمامہ یا پٹی وغیرہ باندھ کر اونچا اور بڑا کریں گی۔(۱۷)

---

(۱٦) دیکھیے، مرقاة المفاتيح: ٧٨/٧، كتاب الميسر للتوربشتي: ٨٢٣/٣

(١٧) شـرح الـنـووي عـلـى الـصـحـيـح لـمـسـلـم، كتـاب اللباس والزينة، باب: النساء، الكاسيات العاريات، الـمـائـلات الـمـمـيلات: ٣٣٦/١٤، وكتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب: النار يدخلها الجبارون والجنة يدخلها الضعفاء: ١٨٨/١٧

دورِ حاضر میں اس طرح کی عورتوں کا ظہور ہو چکا ہے، جو اپنے بالوں کو گدی یا سر کے درمیان اس طرح باندھ دیتی ہیں کہ وہ ہو بہو اونٹ کے کوہان کی طرح نظر آتے ہیں اور ان کو دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ گویا حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں عورتوں کے سروں کو بختی اونٹوں کے مشابہ قرار دیا تھا۔ یہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا معجزہ ہے کہ آپ نے چودہ صدیاں پہلے جس بات کی خبر دی تھی، وہ آج سچ ثابت ہو رہی ہے۔

اس سے زیادہ واضح حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ کی روایت کہ وہ فرماتے ہیں:

"سـمـعـت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: سيكون في آخر أمتي رجال يـركـبـون على سروج، كأشباه الرحال، ينزلون على أبواب المساجد، نساؤهم كاسيات عاريات، على رؤسهن كأسنمة البخت العجاف، العنوهن؛ فإنهن ملعونات."

(أخـرجـه أحـمـد فـي مسنده: ٢٢٣/٢، وهذا اللفظ له، وأخرجه أيضاً الإمام الحاكم في المستدرك: ٤٣٦/٤، وصححه، وذكر الذهبي أن عبد الله بن عياش القتباني من رجـال مـسـلـم، ولـكـن ضعفه أبو داود والنسائي. وعزاه الهيثمي في مجمع الزوائد: ١٣٧/٥، إلى أحمد والطبراني، وقال: "رجال أحمد رجال الصحيح")

یعنی "میں نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے ہوئے سنا ہے کہ میری امت کے آخر میں کچھ مرد کجاوہ نما زینوں پر سوار ہوں گے اور مساجد کے دروازوں پر اتریں گے، ان کی عورتیں کپڑے پہنے ہوئے ننگی ہوں گی، ان کے سروں پر لاغر بختی اونٹوں کے کوہانوں کی طرح (ایک چیز) ہوگی، ان عورتوں پر تم لعنت کرو کہ وہ لعنت کی ہوئی عورتیں ہیں"۔ .... =

۲-ایک احتمال یہ ہے کہ اس سے سروں کا بڑے ہونا، موٹاپے کی وجہ سے ایک طرف جھکنا اور مائل ہونا مراد ہو۔(۱۸)

۳-ایک اور مطلب یہ بیان کیا گیا ہے کہ وہ عورتیں نگاہ اٹھا کر مردوں کی طرف دیکھیں گی اور اپنی آنکھوں کو نیچا نہیں کریں گی اور نہ ہی شرم وحیا سے اپنے سروں کو جھکائیں گی۔(۱۹)

لَا يَدْخُلْنَ الْجَنَّةَ، وَلَا يَجِدْنَ رِيْحَهَا

عورتوں کے مذکورہ بالا صفات گناہ کبیرہ کے قبیل سے ہیں۔ حدیث میں ان قبیح حرکات کی وجہ سے ان کے جنت میں داخلے بلکہ اس کی خوشبو تک سونگھنے کی بھی نفی گئی ہے۔ یہ اہل سنت والجماعت کے اصولوں کے خلاف ہے، کیوں کہ ان کے ہاں کبیرہ گناہ کا ارتکاب دخول جنت سے مانع نہیں اور اس کا مرتکب اپنے گناہ کی سزا بھگت کر بالآخر جنت میں داخل ہوگا۔

شارحین حدیث کی طرف سے مذکورہ جملے کی متعدد توجیہات بیان کی گئی ہیں:

۱- قاضی بیضاوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ وہ جنت کی خوشبو ابتداء میں نہیں سونگھ سکیں گی جب متقی و پرہیزگار خواتین جنت میں داخل ہوں گی۔ حدیث کا یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ جنت میں بالکل داخل ہی نہیں ہوں گی۔(۲۰) کیونکہ حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ کی معروف روایت ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، جو آدمی کلمہ پڑھتا ہے اور اسی پر اس کا انتقال ہوجاتا ہے تو وہ جنت میں داخل ہوگا۔ حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ فرماتے

= یہ بات بعید نہیں ہے کہ "سواریوں کی زینوں پر سوار ہو کر مسجدوں کے دروازوں پر اترنے والوں سے" وہ لوگ مراد ہوں جو آج کل گاڑیوں پر سوار ہو کر مساجد کے دروازوں پر آتے ہیں جب کہ ان کی عورتیں ان بری صفات اور غلط حرکات میں ملوث ہوتی ہیں۔

(تكملة فتح الملهم، كتاب اللباس والزينة، باب: نساء كاسيات عاريات، مائلات مميلات: ١١٩/٤)

(١٨) "ويحتمل أنه أراد بذلك عظمها وميلها من السمن." كتاب الميسر للتوربشتي: ٨٢٣/٣

(١٩) مرقاة المفاتيح: ٧٨/٧، التعليق الصبيح: ١٥١/٤

(٢٠) تحفة الأبرار شرح مصابيح السنة للقاضي البيضاوي: ٤٨٨/٢، نیز دیکھئے، شرح الطيبي: ٩٠/٧، مرقاة المفاتيح: ٧٨/٧، التعليق الصبيح: ١٥١/٤، شرح مصابيح السنة لابن الملك الرومي: ١٦٢/٤

ہیں کہ میں نے کہا کہ اگر چہ وہ زنا اور چوری کرے، آپ نے فرمایا، اگر چہ وہ زنا اور چوری کرے اور آپ نے یہ تین مرتبہ ارشاد فرمایا۔(۲۱)

۲- یہ استحلال پر محمول ہے کہ اگر وہ عورتیں ان گناہوں کو حلال سمجھتی ہیں تو وہ جنت میں داخل نہیں ہوں گی۔

۳- ان الفاظ سے زجر و توبیخ اور تغلیظ و تشدید مقصود ہے۔

۴- ایک احتمال یہ بھی ہے کہ اگر چہ وہ اپنے گناہوں کی سزا بھگت کر بالآخر جنت میں داخل ہوں گی لیکن وہ جنت کی خوشبو پھر بھی نہیں سونگھ سکیں گی۔(۲۲)

۳۵۲۵ - (۱۶) وَعَنْهُ (أَبِيْ هُرَيْرَةَ) رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ، قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "إِذَا قَاتَلَ أَحَدُكُمْ فَلْيَجْتَنِبِ الْوَجْهَ، فَإِنَّ اللّٰهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُوْرَتِهِ." مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ.

ترجمہ: "حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے، وہ فرماتے ہیں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، جب تم میں سے کوئی لڑائی کرے تو چہرے (پر مارنے) سے اجتناب کرے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم علیہ السلام کو اپنی صورت پر پیدا فرمایا ہے۔"

إِذَا قَاتَلَ أَحَدُكُمْ فَلْيَجْتَنِبِ الْوَجْهَ

صحیح مسلم کی ایک روایت میں "إذا ضرب أحدكم" (۱) کے الفاظ نقل کیے گئے ہیں۔

---

(۲۱) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الجنائز، باب ومن كان آخر كلامه: "لا إله إلا الله"، رقم: ۱۲۳۷، وكتاب بدء الخلق، باب ذكر الملائكة صلوات الله عليهم، رقم: ۳۲۲۲، كتاب اللباس، باب الثياب البيض: ۵۸۲۷، كتاب الاستئذان، باب من أجاب بلبيك وسعديك، رقم: ۶۲۶۷

(۲۲) مرقاة المفاتيح: ۷۸/۷، التعليق الصبيح: ۱۵۱/۴

(۳۵۲۵) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب العتق، باب إذا ضرب العبد فليجتنب الوجه، رقم: ۲۵۵۹، ومسلم في صحيحه، كتاب البرّ والصلة والأدب، باب النهي عن ضرب الوجه، رقم: ۶۶۵۱-۶۶۵۶، وأبو داود في سننه، كتاب الحدود، باب في ضرب الوجه في الحد، رقم: ۴۴۹۳، وأحمد في مسنده: ۴۶۳/۲

(۱) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب البرّ والصلة والأدب، باب النهي عن ضرب الوجه، رقم: ۶۶۵۲، وأبو داود في سننه، كتاب الحدود، باب في ضرب الوجه في الحد، رقم: ۴۴۹۱

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ مسلم کی اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ روایت باب میں بھی "قاتل" "قتل" کے معنی میں ہے اور باب مفاعلہ اپنے ظاہر پر نہیں ہے۔

البتہ اس میں یہ احتمال ضرور ہے کہ باب مفاعلہ اپنے ظاہر پر ہو اور حدیث کا مطلب یہ ہو کہ اگر دو آدمیوں کے درمیان لڑائی ہو تو تب بھی چہرے پر مارنے سے اجتناب کرنا چاہیے، اس طرح یہ حدیث دفاعی صورت کو بھی شامل ہوگی کہ اپنے دفاع کی صورت میں بھی دوسرے کے چہرے پر نہیں مارنا چاہیے۔(۲)

اس نہی میں حد، تعزیر اور تادیب وغیرہ مارنے کی تمام صورتیں داخل ہیں۔ چنانچہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک عورت پر زنا کی حد قائم کرتے ہوئے فرمایا تھا کہ "ارموا واتقوا الوجه"(۳) (تم مارو اور چہرے سے اجتناب کرو) جب ہلاکت کے متعین اور یقینی ہونے کی صورت میں یہ حکم ہے تو دوسری صورتوں میں یہ حکم بطریق اولیٰ ہوگا اور چہرہ پر مارنا کسی صورت میں جائز نہیں ہوگا۔(۴)

فَإِنَّ اللّٰهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُوْرَتِهِ

اس جملے کی تشریح میں مختلف اقوال نقل کیے گئے ہیں:

۱- ضمیر کا مرجع مضروب آدمی ہو اور مطلب یہ ہو کہ اس آدمی کے چہرے پر مت مارو، کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم علیہ السلام کو اس آدمی کی شکل وصورت پر پیدا فرمایا تھا اور اس وجہ سے اس کے چہرے میں شرافت

---

(۲) دیکھیے، فتح الباري كتاب العتق، باب إذا ضرب العبد، فليجتنب الوجه: ۲۲۵/۵، نیز دیکھیے عمدة القاري، كتاب العتق، باب إذا ضرب العبد فليجتنب الوجه: ۱۶۵/۱۳، إرشاد الساري، كتاب العتق، باب إذا ضرب العبد فليجتنب الوجه: ۵۷۵/۵

(۳) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الحدود، باب المرأة التي أمر النبي صلى الله عليه وسلم برجمها من جهينة، رقم: ٤٤٤٤، والبيهقي في سننه، كتاب الحدود، باب ماجاء في حفر المرجوم: ۲۲۱/۸، رقم: ١٦٧٤٤

(٤) فتح الباري، كتاب العتق، باب إذا ضرب العبد، فليجتنب الوجه: ۲۲۵/۵

تکریم آجاتی ہے۔(۵) شارحین حدیث نے اس کو اکثر علماء کا قول قرار دیا ہے۔(٦)

۲-ایک قول یہ ہے کہ "على صورته" میں ضمیر لفظ آدم کی طرف راجع ہو اور اس جملے کا مطلب یہ ہو کہ اللہ جل شانہ نے حضرت آدم علیہ السلام کو ابتدائے آفرینش ہی سے اپنی شکل وصورت پر پیدا فرمایا اور دوسرے انسانوں کی طرح ان کی تخلیق تدریجی مراحل سے گزر کر نہیں ہوئی، جن میں ایک انسان پہلے نطفہ، پھر علقہ، پھر مضغہ، پھر جنین، پھر طفل، پھر صبی اور پھر جوان ہو کر خلقت کے مراحل طے کرتا ہے بلکہ وہ ابتداء ہی سے تمام اعضاء وجوارح اور کامل شکل وصورت کے ساتھ پورے انسان بنائے گئے تھے۔(۷)

۳-بعض حضرات نے ضمیر کا مرجع لفظ "اللہ" کو قرار دیا ہے اور انہوں نے اس روایت کے ایک اور طریق سے استدلال کیا ہے کہ اس میں ہے، "إن الله خلق آدم على صورة الرحمٰن"(۸) اس سے ضمیر کا مرجع متعین ہو جاتا ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی ذات ہے۔(۹)

---

(٥) دیکھئے، شرح الطيبي: ٩١/٧، مرقاة المفاتيح: ٧٩/٧، فتح الباري، كتاب العتق، باب إذا ضرب العبد فليجتنب الوجه: ٢٢٦/٥، عمدة القاري، كتاب العتق، باب إذا ضرب العبد فليجتنب الوجه: ١٦٥/١٣، إرشاد الساري: ٥٧٥/٥

(٦) فتح الباري، كتاب العتق، باب إذا ضرب العبد فليجتنب الوجه: ٢٢٥/٥، عمدة القاري، كتاب العتق، باب إذا ضرب العبد فليجتنب الوجه: ١٦٥/١٣، إرشاد الساري، كتاب العتق، باب إذا ضرب العبد فليجتنب الوجه: ٥٧٥/٥

(٧) دیکھئے، إرشاد الساري، كتاب الاستئذان، باب بدء السلام: ٢٢٨/١٣، فتح الباري، كتاب الاستئذان، باب بدء السلام: ٥/١١، عمدة القاري، كتاب الاستئذان، باب بدء السلام: ٣٥٨/٢٣، شرح الطيبي: ٩٠/٧، مرقاة المفاتيح: ٧٩/٧

(٨) أخرجه الطبراني في المعجم الكبير، عبد الله بن عمر رضي الله عنهما: ٣٢٩/١٢، رقم: ١٣٥٨، وابن أبي عاصم في كتاب السنة، ص: ٨١، ٨٢، رقم الباب: ١٠٩، رقم الحديث: ٥١٧، ٥٢١، وابن خزيمة في كتاب التوحيد: ٦٠/١، رقم الحديث: ٤١، ٤٢، ط- مكتبة الرشد، الرياض، والبيهقي في الأسماء والصفات، باب ما ذكر في الصورة، ص: ٢٩١، والدارقطني في الصفات، باب ماجاء في الأصابع، ص: ٣٧، رقم: ٤٨

(٩) دیکھئے، فتح الباري، كتاب العتق، باب ضرب إذا ضرب العبد فليجتنب الوجه: ٢٢٦/٥، عمدة القاري، كتاب العتق، باب إذا ضرب العبد فليجتنب الوجه: ١٦٥/١٣

علامہ قرطبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ کسی راوی نے یہ روایت بالمعنیٰ نقل کی ہے اور ضمیر کا مرجع متعین کرنے میں اس سے غلطی ہوئی ہے۔ علامہ مازری رحمۃ اللہ علیہ نے بھی "رحمٰن" کی اس زیادتی کی صحت کا انکار کیا ہے اور کہا ہے کہ اگر بالفرض یہ صحیح ہو تو اسے اللہ تعالیٰ کے مناسب حال پر محمول کیا جائے گا۔(١٠)

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ زیادتی والی یہ روایت ابن ابی عاصم رحمۃ اللہ علیہ کی "کتاب السنہ" اور "معجم طبرانی" میں حضرت عبداللہ ابن عمر رضی اللہ عنہما سے نقل کی گئی ہے (١١) اور اس کے راوی ثقہ ہیں۔(١٢)

نیز "کتاب السنہ" میں یہ روایت حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے بھی نقل کی گئی ہے اور اس کے الفاظ ہیں کہ:

"من قاتل فليجتنب الوجه فإن صورة وجه الإنسان على صورة وجه الرحمن." (١٣)

یعنی "جو آدمی لڑائی کرے تو اسے چہرے پر مارنے سے اجتناب کرنا چاہیے، کیونکہ انسان کی شکل وصورت رحمان کی شکل وصورت پر بنائی گئی ہے۔"

لہٰذا یہ زیادتی صحیح ہے اور اسے تشبیہ کے اعتقاد کے بغیر یا تو اپنے ظاہر پر رکھا جائے گا جیسا کہ اہل سنت والجماعت کا مذہب ہے اور یا اس میں تاویل کی جائے گی۔(١٤)

---

(١٠) دیکھئے، فتح الباري، كتاب العتق، باب ضرب إذا ضرب العبد فليجتنب الوجه: ٢٢٦/٥، عمدة القاري، كتاب العتق، باب إذا ضرب العبد فليجتنب الوجه: ١٦٥/١٣

(١١) أخرجه ابن أبي عاصم في كتاب السنة، ص: ٨١، رقم الحديث: ٥١٧، والطبراني في المعجم الكبير، عبد الله بن عمر رضي الله عنهما، عطا بن أبي رباح عن ابن عمر: ٣٢٩/١٢، رقم: ١٣٥٨٠، وأيضاً أخرجه ابن خزيمة في كتاب التوحيد: ٦٠/١، رقم الحديث: ٤١، ٤٢، والبيهقي في الأسماء والصفات، باب ما ذكر في الصورة، ص: ٢٩١، والدارقطني في الصفات، باب ماجاء في الأصابع، ص: ٣٧، رقم: ٤٨

(١٢) فتح الباري، كتاب العتق، باب إذا ضرب العبد فليجتنب الوجه: ٢٢٦/٥

(١٣) أخرجه ابن أبي عاصم في كتاب السنة، ص: ٨٢، رقم الباب: ١٠٩، رقم الحديث: ٥٢١، وأيضاً أخرجه الدارقطني في الصفات، ص: ٣٧، رقم الحديث: ٤٩

(١٤) دیکھئے، فتح الباري، كتاب العتق، باب إذا ضرب العبد فليجتنب الوجه: ٢٢٦/٥، عمدة القاري، كتاب العتق، باب إذا ضرب العبد فليجتنب الوجه: ١٦٥/١٣

چنانچہ حدیث کی کتابوں میں اس کی متعدد توجیہات پیش کی گئی ہیں:

۱۔ضمیر لفظ ''اللہ'' کی طرف راجع ہے اور ''صورت'' سے صفت مراد ہے۔مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم علیہ السلام کو اپنی صورت پر پیدا فرمایا، یعنی ان کو ان صفات کے ساتھ موصوف فرمایا جو اللہ تعالیٰ کی صفات کا پرتو اور جھلک ہیں، چنانچہ اللہ تعالیٰ نے ان کو حي، عالم، قادر، متکلم، سمیع اور بصیر بنایا۔(۱۵)

۲۔ضمیر لفظ ''اللہ'' کی طرف راجع ہے اور ''صورت'' سے صفت نہیں بلکہ صورت وہیئت ہی مراد ہے، لیکن اللہ تعالیٰ کی طرف اس کی اضافت تشریف وتکریم کے لئے ہے، جیسا کہ روح اللہ، بیت اللہ اور ناقۃ اللہ میں روح، بیت اور ناقہ کی اضافت شرف اور عظمت ظاہر کرنے کے لئے ہے۔اس صورت میں حضرت آدم علیہ السلام کی شکل وصورت کی وجاہت ولطافت اور حسن وخوبصورتی کی طرف اشارہ مقصود ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم علیہ السلام کو اس لطیف وجمیل صورت پر پیدا کیا جو اسرار ولطائف پر مشتمل ہے اور جس کو اس نے اپنی قدرت کاملہ کے ذریعے اپنے پاس سے عطا کیا۔(۱۶)

۳۔ضمیر لفظ ''اللہ'' کی طرف راجع ہے اور یہ اضافت الشي إلی فاعلہ کے قبیل سے ہے۔مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم علیہ السلام کو اپنی مشیت، حکمت اور قدرت کاملہ کے ذریعہ پیدا فرمایا ہے اور وہی اس کا خالق ہے، لہٰذا کسی انسان کے لئے اس شکل وصورت کا بگاڑنا اور اسے خراب کرنا جائز نہیں، ویسے تو تمام اعضاء اللہ تعالیٰ ہی نے پیدا فرمائے ہیں لیکن چہرے کو خاص کر اس لئے ذکر کیا گیا ہے کہ انسان اسی سے دوسروں سے ممتاز ہوتا ہے اور اس میں تصویر کے معنی نسبتاً زیادہ نمایاں ہیں۔(۱۷)

حدیث باب میں چہرے پر مارنے سے نہی بظاہر تحریم کے لئے ہے۔اس کی تائید حضرت سوید بن

---

(۱۵) شرح صحیح البخاري لابن بطال، کتاب الاستئذان، باب بدء السلام: ۹/۷، عمدة القاري، کتاب الاستئذان، باب بدء السلام: ۳۵۸/۲۲، فتح الباري، کتاب الاستئذان، باب بدء السلام: ۶/۱۱

(۱٦) دیکھئے، شرح النووي علی الصحیح لمسلم، کتاب البرّ والصلة والأدب، باب النهي عن ضرب الوجه: ۳۸۲/۱٦، إرشاد الساري، کتاب الاستئذان، باب بدء السلام: ۲۲۹/۱۳، شرح الطیبي: ۹۱/۷، مرقاة المفاتیح: ۷۹/۷، کتاب المیسر للتوربشتي: ۸۲٤/۳

(۱۷) دیکھئے، الأسماء والصفات للبیهقي، ص: ۲۹۱، کتاب التوحید لابن خزیمة: ٦۱/۱، تکملة فتح الملهم، کتاب البرّ والصلة والأدب، باب النهي عن ضرب الوجه: ۲۱۸/۵

مقرن رضی اللہ عنہ کی ایک روایت سے بھی ہوتی ہے کہ انہوں نے کسی آدمی کو اپنے غلام کو مارتے ہوئے دیکھا تو فرمایا:"أما علمت أن الصورة محرمة"(۱۸) کیا آپ کو معلوم نہیں ہے کہ صورت یعنی چہرے پر مارنا حرام قرار دیا گیا ہے۔(۱۹)۔

اَلْفَصْلُ الثَّانِيْ

۳۵۲۶ – (۱۷) عَنْ أَبِيْ ذَرٍّ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ، قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "مَنْ كَشَفَ سِتْرًا فَأَدْخَلَ بَصَرَهُ فِي الْبَيْتِ قَبْلَ أَنْ يُؤْذَنَ لَهُ، فَرَأَى عَوْرَةَ أَهْلِهِ؛ فَقَدْ أَتَى حَدًّا لَا يَحِلُّ لَهُ أَنْ يَأْتِيَهُ، وَلَوْ أَنَّه حِيْنَ أَدْخَلَ بَصَرَهُ، فَاسْتَقْبَلَهُ رَجُلٌ فَفَقَأَ عَيْنَهُ، مَا عَيَّرْتُ عَلَيْهِ، وَإِنْ مَرَّ الرَّجُلُ عَلَى بَابٍ لَا سِتْرَ لَهُ غَيْرَ مُغْلَقٍ، فَنَظَرَ؛ فَلَا خَطِيْئَةَ عَلَيْهِ، إِنَّمَا الْخَطِيْئَةُ عَلَى أَهْلِ الْبَيْتِ." رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ، وَقَالَ: هٰذَا حَدِيْثٌ غَرِيْبٌ.

ترجمہ:"حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے، وہ فرماتے ہیں کہ رسول

---

(۱۸) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الأيمان، باب صحبة المماليك وكفارة من لطم وجهه، رقم: ٤٣٠٤، وأحمد في مسنده، حديث سويد بن مقرن رضي الله عنه: ٤٤٧/٣، رقم: ١٥٧٩٤، والبيهقي في سننه الكبرى، كتاب النفقات، باب اجتناب الوجه في الضرب للتأديب والحد: ٢٠/٨، رقم: ١٥٨٠٤، ١٥٨٠٥، والطبراني في المعجم الكبير، سويد بن مقرن المزني: ٨٦/٧، رقم: ٦٤٥٢، ٦٤٥٣، والبيهقي في شعب الإيمان، الثامن والخمسون من شعب الإيمان: وهو باب في الإحسان إلى المماليك: ٣٧٤/٦، رقم: ٨٥٧٠

(۱۹) دیکھئے، فتح الباري، كتاب العتق، باب إذا ضرب العبد فليجتنب الوجه: ٢٢٦/٥، عمدة القاري، كتاب العتق، باب إذا ضرب العبد فليجتنب الوجه: ١٦٥/١٣، إرشاد الساري، كتاب العتق، باب إذا ضرب العبد فليجتنب الوجه: ٥٧٦/٥

(٣٥٢٦) أخرجه الترمذي في جامعه، أبواب الاستئذان والأدب، باب ما جاء في الاستئذان قبالة البيت، رقم: ٢٧٠٧، وأحمد في مسنده: ١٨١/٥

اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جس آدمی نے اجازت دیئے جانے سے پہلے (گھر کا) پردہ اٹھایا اور گھر میں جھانکا اور گھر کی اندرونی چیزوں کو دیکھا تو وہ ایک ایسی حد تک پہنچا ہے، جہاں تک آنا اس کے لئے حلال نہیں تھا۔ اگر جس وقت اس نے جھانکا اور اس کے سامنے گھر کا آدمی آگیا اور اس نے اس کی آنکھ پھوڑ دی تو میں اس کو سرزنش نہیں کروں گا۔

اگر کوئی آدمی ایسے دروازے پر گزرا جس پر پردہ نہیں، نہ وہ بند کیا ہوا ہے اور اس نے دیکھا تو اس کی غلطی نہیں ہے، غلطی گھر والوں کی ہے۔"

مَنْ كَشَفَ سِتْراً فَأَدْخَلَ بَصَرَهُ فِيْ الْبَيْتِ قَبْلَ أَنْ يُؤْذَنَ لَهُ

"سِتْراً" (سین کے کسرہ کے ساتھ) پردے اور حائل کو کہا جاتا ہے۔ اجازت سے، پردہ اٹھانے اور گھر میں داخل ہونے کی اجازت مراد ہے کہ اگر اسے ان میں سے کسی ایک چیز کی بھی اجازت نہیں تھی اور اس کے باوجود اس نے پردہ اٹھا کر گھر میں نگاہ ڈالی تو اس نے ایک ناجائز امر کا ارتکاب کیا ہے۔(۱)

فَرَأَى عَوْرَةَ أَهْلِهِ؛ فَقَدْ أَتَى حَدًّا لَا يَحِلُّ لَهُ أَنْ يَأْتِيَهُ

"عورۃ" ایسی چیز کو کہا جاتا ہے جس پر مطلع ہونا ممنوع ہو۔

یہاں "عورۃ" سے وہ گھریلو چیزیں مراد ہیں جنہیں اہل خانہ باہر کے لوگوں سے مخفی رکھتے ہیں۔(۲)

یہاں حدیث میں "حد" سے دو معانی مراد لیے جاسکتے ہیں:

۱- حد کے اصطلاحی معنی مراد ہوں اور مطلب یہ ہو کہ اس نے ایک ایسے امر کا ارتکاب کیا ہے جو حد کو واجب کرتا ہے۔

۲- حد سے "حد بندی" مراد ہو کہ وہ ایسی جگہ پر پہنچا ہے، جہاں پر آنا اس کے لئے جائز نہیں تھا۔

علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ نے اسی دوسرے معنی کو ترجیح دی ہے۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

"یحتمل أن یراد به العقوبة المانعة عن إعادة الجاني، فالمعنى: فقد

---

(۱) دیکھئے، مرقاۃ المفاتیح: ۸۱/۷

(۲) دیکھئے، شرح الطیبي: ۹۲/۷، مرقاۃ المفاتیح: ۸۱/۷

أتى موجبَ حد على حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه، كما ذهب إليه الأشرف والمُظهِر، وأن يراد به الحاجز بين الموضعين، كالحمى، وإليه ينظر قوله تعالى: ﴿ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه﴾ فقوله: "لا يحل له" صفة فارقة تخصّص الاحتمال الثاني بالمراد، ويدلّ عليه إيقاع قوله: "إن مرّ الرجل على باب لا ستر له" مقابلاً قوله: "من كشف ستراً......" (۳)

یعنی ''ایک احتمال یہ ہے کہ اس سے جانی کو اعادے سے روکنے والی سزا مراد ہو اور مطلب یہ ہو کہ اس نے حد کے موجب کا ارتکاب کیا ہے، مضاف محذوف ہو اور مضاف الیہ اس کے قائم مقام ہو، جیسا کہ اس کی طرف علامہ اشرف فُقاعی اور علامہ مظہر الدین زیدانی رحمہما اللہ گئے ہیں۔ ایک احتمال یہ ہے کہ حد سے دو جگہوں کے درمیان حاجز (حد فاصل) مراد ہو جیسے چراگاہ ہوتی ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کا فرمان ''جس نے اللہ تعالیٰ کی حدود سے تجاوز کیا تو اس نے اپنے نفس پر ظلم کیا'' اس پر محمول ہے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ''وہ اس کے لئے حلال نہیں'' صفت فارقہ ہے جو دوسرے احتمال کے مراد ہونے کو خاص کردیتی ہے۔ اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان ''اگر آدمی ایسے دروازے پر گزرا جس پر پردہ نہیں'' کو آپ کے فرمان ''جس آدمی نے پردہ اٹھایا'' کے مقابلے میں واقع کرنا بھی اس پر دلالت کرتا ہے۔''

وَلَوْ أَنَّهُ حِيْنَ أَدْخَلَ بَصَرَهُ، فَاسْتَقْبَلَهُ رَجُلٌ فَفَقَأَ عَيْنَهُ، مَا عَيَّرْتُ عَلَيْهِ

"عيرت عليه"، "لاأعيب عليه" کے معنی میں ہے اور یہ "العَير" سے ماخوذ ہے۔ (۴) اس کے معنی سرزنش کرنے، طعنہ دینے، شرم و عار دلانے، عیب لگانے اور کسی کے فعل یا حال کو قابل مذمت قرار دینے کے ہیں۔ (۵)

(۳) شرح الطيبي: ۹۲/۷، ۹۳

(٤) لمعات التنقيح: ٣٦/٦

(٥) القاموس الوحيد، ص: ١١٤٦

اس حدیث کا تعلق بغیر اجازت گھر میں جھانکنے سے ہے۔ اس سلسلے میں احناف کا مذہب یہ ہے کہ اگر ایسا آدمی آواز دینے اور منع کرنے سے باز نہیں آتا اور اس کی طرف کنکری یا لاٹھی وغیرہ پھینک دی جاتی ہے جس سے آنکھ زخمی یا ضائع ہو جاتی ہے تو ایسی صورت میں ضمان واجب نہیں، لیکن اگر منع کیے بغیر آنکھ پھوڑ دی گئی تو عمد کی صورت میں قصاص اور خطا کی صورت میں دیت واجب ہوگی۔ (٦)

اس مسئلے پر اسی باب میں حدیث نمبر ۳۵۱۴ کے تحت تفصیلی گفتگو ہو چکی ہے۔ حدیث باب کی مثل روایات کو احناف نے تغلیظ وتشدید پر محمول کیا ہے۔ یا اس طرح کی روایات کا مطلب یہ ہے کہ تادیب کی غرض سے سرزنش کرنے اور اس کو جھانکنے سے باز رکھنے کی کوشش میں اگر آنکھ ضائع ہو جائے تو اس کا ضمان واجب نہیں، لیکن ایسی صورت میں قصداً آنکھ پھوڑنا جائز نہیں ہے۔

وَإِنْ مَرَّ الرَّجُلُ عَلَى بَابٍ لَا سِتْرَ لَهُ غَيْرَ مُغْلَقٍ، فَنَظَرَ؛ فَلَا خَطِيئَةَ عَلَيْهِ

مطلب یہ ہے کہ اگر گھر کا دروازہ بھی بند نہیں اور اس پر پردہ بھی لٹکا ہوا نہیں اور بغیر قصد کے راہ گیر کی گھر میں نظر پڑ جائے تو اس میں دیکھنے والے کا قصور نہیں بلکہ یہ گھر والوں کی غلطی شمار ہوگی، کیوں کہ انہوں نے اپنے گھر کی حفاظت کا بندوبست نہیں کیا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ دروازہ بند کرنا یا اس پر پردہ لٹکانا ان میں سے ایک کام ضروری ہے۔ (٧)

۳۵۲۷ - (۱۸) وَعَنْ جَابِرٍ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ، قَالَ: نَهَى رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يُتَعَاطَى السَّيْفُ مَسْلُوْلاً. رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ، وَأَبُوْ دَاوُدَ.

ترجمہ: ''حضرت جابر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے تلوار کو نیام سے نکال کر پکڑنے سے منع کیا ہے۔''

---

(٦) دیکھئے، أحكام القرآن للجصاص، باب الاستئذان: ٣/٤٠٤، ٤٠٥

(٧) دیکھئے، شرح الطيبي: ٧/٩٣، مرقاة المفاتيح: ٧/٨١، لمعات التنقيح: ٦/٣٣٧

(٣٥٢٧) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الجهاد، باب في النهي أن يتعاطى السيف مسلولاً، رقم: ٢٥٨٨، والترمذي في جامعه، باب ما جاء في النهي عن تعاطي السيف مسلولاً، رقم: ٢١٦٣، وأحمد في مسنده: ٣/٣٠٠

"يتعاطى" مضارع مجہول کا صیغہ ہے۔حدیث کا مطلب یہ ہے کہ تلوار نیام سے نکال کر ننگی نہیں رکھنی چاہیے، کیوں کہ اس میں زخمی ہونے کا بھی اندیشہ ہوتا ہے اور لوگ خوف ودہشت میں بھی مبتلا ہوتے ہیں۔ظاہر ہے کہ یہ چیزیں جائز نہیں ہیں۔(۱)

۳۵۲۸ - (۱۹) وَعَنِ الْحَسَنِ عَنْ سَمُرَةَ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ: أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى أَنْ يُقَدَّ السَّيْرُ بَيْنَ أُصْبُعَيْنِ. رَوَاهُ أَبُوْ دَاوُدَ.

ترجمہ: "حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ، حضرت سمرہ بن جندب رضی اللہ عنہ سے روایت نقل کرتے ہیں کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے دو انگلیوں کے درمیان تسمہ پکڑ کر چیرنے سے منع کیا ہے۔"

نَهَى أَنْ يُقَدَّ السَّيْرُ بَيْنَ أُصْبُعَيْنِ.

"يقد" مضارع مجہول کا صیغہ ہے۔"القد" (دال کی تشدید کے ساتھ) لمبائی میں یا مطلقاً کاٹنے کو کہا جاتا ہے۔(۱)

"السير" چمڑے وغیرہ کے لمبے تراشے ہوئے ٹکڑے یا تسمے کو کہتے ہیں۔(۲)

دو انگلیوں کے درمیان کاٹنے سے اس لیے منع کیا گیا ہے کہ اس میں ہاتھ یا انگلیوں کے کٹنے کا اندیشہ ہوتا ہے۔(۳)

علامہ ابن الملک رومی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

"النهي في هذين الحديثين نهي تنزيه وشفقة." (٤) یعنی مذکورہ دونوں

---

(١) مرقاة المفاتيح: ٨٢/٧، التعليق الصبيح: ١٥٢/٤

(٣٥٢٨) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الجهاد، باب النهي عن أن يقد السير بين أصبعين، رقم: ٢٥٨٩

(١) دیکھیے النهاية لابن الأثير: ٤٢١/٢، مرقاة المفاتيح: ٨٢/٧

(٢) المعجم الوسيط، ص: ٤٦٧

(٣) شرح الطيبي: ٩٣/٧، مرقاة المفاتيح: ٨٢/٧

(٤) شرح مصابيح السنة لابن الملك الرومي: ١٦٥/٤، نیز دیکھیے مرقاة المفاتيح: ٨٢/٧، التعليق الصبيح: ١٥٢/٤

روایتوں میں نہی تنزیہی اور شفقت وہمدردی کی بنا پر ہے۔"

۳۵۲۹ - (۲۰) وَعَنْ سَعِيْدِ بْنِ زَيْدٍ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ، أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "مَنْ قُتِلَ دُوْنَ دِيْنِهِ فَهُوَ شَهِيْدٌ، وَمَنْ قُتِلَ دُوْنَ دَمِهِ فَهُوَ شَهِيْدٌ، وَمَنْ قُتِلَ دُوْنَ مَالِهِ فَهُوَ شَهِيْدٌ، وَمَنْ قُتِلَ دُوْنَ أَهْلِهِ فَهُوَ شَهِيْدٌ." رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ وَأَبُوْدَاوُدَ وَالنَّسَائِيُّ.

ترجمہ: "حضرت سعید بن زید رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، جو آدمی اپنے دین کی حفاظت میں قتل کیا جائے وہ شہید ہے، جو آدمی اپنی جان کی حفاظت میں قتل کیا جائے وہ شہید ہے، جو آدمی اپنے مال کی حفاظت میں قتل کیا جائے وہ شہید ہے اور جو آدمی اپنے اہل کی حفاظت میں قتل کیا جائے وہ شہید ہے۔"

اس حدیث کا تعلق جان، مال اور عزت وآبرو کی حفاظت سے ہے اور اس سے متعلق تفصیلی گفتگو اسی باب کی دوسری حدیث کے تحت گزر چکی ہے۔ وہاں دیکھ لی جائے۔

۳۵۳۰ - (۲۱) وَعَنِ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمَا عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "لِجَهَنَّمَ سَبْعَةُ أَبْوَابٍ: بَابٌ مِنْهَا لِمَنْ سَلَّ السَّيْفَ عَلَى أُمَّتِيْ أَوْ قَالَ: عَلَى أُمَّةِ مُحَمَّدٍ." رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ، وَقَالَ: هٰذَا حَدِيْثٌ غَرِيْبٌ.

وَحَدِيْثُ أَبِيْ هُرَيْرَةَ: "اَلرِّجْلُ جُبَارٌ" ذُكِرَ فِيْ "بَابِ الْغَصَبِ."

ترجمہ: "حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت نقل کی ہے کہ آپ نے فرمایا، جہنم کے سات دروازے ہیں اور ان میں سے ایک

(۳۵۲۹) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب السنة، باب في قتال اللصوص، رقم: ٤٧٧٢، والترمذي في جامعه، أبواب الديات، باب ماجاء فيمن قتل دون ماله فهو شهيد، رقم: ١٤٢١، والنسائي في سننه، كتاب المحاربة، باب ما يفعل من تعرض لماله، رقم: ٤٠٩٥-٤٠٩٦

(۳۵۳۰) أخرجه الترمذي في جامعه، أبواب تفسير القرآن، سورة الحجر، رقم: ٣١٢٣، وأحمد في مسنده: ٩٤/٢

دروازہ اس شخص کے لئے ہے جس نے میری امت یا آپ نے فرمایا کہ امت محمدیہ کے
خلاف تلوار سونتی۔''

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت ''پاؤں (کا نقصان) معاف ہے'' باب
الغصب میں ذکر کی گئی ہے۔''

بَابٌ مِنْهَا لِمَنْ سَلَّ السَّيْفَ عَلَى أُمَّتِي أَوْ قَالَ: عَلَى أُمَّةِ مُحَمَّدٍ"

مسند احمد کی روایت میں شک کے بغیر صرف "علی أمتي" کے الفاظ نقل کئے گئے ہیں۔(۱)

وَحَدِيْثُ أَبِيْ هُرَيْرَةَ: "اَلرِّجْلُ جُبَارٌ" ذُكِرَ فِيْ "بَابِ الْغَصَبِ"

علامہ تبریزی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت "الرجل جبار"(۲) ماقبل میں ''باب الغصب'' میں نقل کی گئی ہے اور تکرار سے بچنے کے لیے اسے یہاں نقل نہیں کیا گیا۔

"الرجل" سے "رجل الدابة" مراد ہے اور یہ حدیث "العجماء جبار" کے ہم معنی ہے کہ جانور کے پاؤں کا تاوان معاف ہے۔(۳) اس کی تشریح اسی باب کی ابتداء میں بسط وتفصیل کے ساتھ گزر چکی ہے۔

اس روایت کا تعلق چونکہ جنایات سے ہے، لہٰذا مناسب یہی تھا کہ اسے جنایات ہی میں نقل کیا جاتا اور ''باب الغصب'' میں اس پر صرف تنبیہ کافی تھی۔(۴)

(۱) أخرجه أحمد في مسنده: ٢/ ٩٤

(٢) مشكاة المصابيح، كتاب البيوع، باب الغصب والعارية، الفصل الثاني، رقم: ٢٩٥٢

(٣) لمعات التنقيح: ٦/ ٣٣٨

(٤) دیکھئے، مرقاة المفاتيح: ٧/ ٩٩

باب القسامة

قسامت کی ابتدا کب ہوئی؟

قسامت کا حکم زمانۂ جاہلیت میں بھی رائج تھا اور اسلام میں اسے بعض ترمیمات کے ساتھ برقرار رکھا گیا۔ چنانچہ صحیح بخاری میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کی روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا:

"إن أول قسامة كانت في الجاهلية لفينا بني هاشم كان رجل من بني هاشم استأجره رجل من قريش من فخذ أخرى، فانطلق معه في إبله، فمرّ رجل به من بني هاشم قد انقطعت عروة جوالقه، فقال أغثني بعقال أشدّ به عروة جُوالقي لاتنفر الإبل فأعطاه عقالاً فشدّ به عروة جوالقه، فلمّا نزلوا عقلت الإبل إلا بعيراً واحداً، فقال الذي استأجره: ما شأن هذا البعير؟ ولم يعقل من بين الإبل، قال: ليس له عقاله، قال فأين عقاله؟ قال: فحذفه بعصا كان فيها أجله فمرّ به (يعني بالأجير) رجل من أهل اليمن، فقال: أتشهدالموسم؟ قال: ما أشهد، وربما شهدته، قال: هل أنت مبلغ عني رسالة مرّةً من الدهر؟ قال: نعم، قال: فكنت إذا أنت شهدت الموسم فناد: يا آل قريش! فإذا أجابوك فناد: يا آل بني هاشم! فإن أجابوك فاسأل عن أبي طالب، فأخبره أن فلاناً قتلني في عقال. ومات المستاجر (بفتح الجيم) فلما قدم الذي استأجره أتاه أبو طالب، فقال ما فعل صاحبنا؟ قال: مرض فأحسنت القيام عليه، فولّيت دفنه، قال: قد كان أهل ذلك منك. فمكث حيناً، ثم إن الرجل اليماني الذي أوصى إليه أن يبلغ عنه وافى بالموسم، فقال: يا آل قريش! قالوا: هذه قريش، قال: يا آل بني هاشم! قالوا: هذه بنو هاشم،

قال: أين أبو طالب؟ قالوا: هذا أبو طالب، قال أمرني فلان أن أبلغك رسالة أن فلانا تقتله في عقال، فأتاه أبو طالب: فقال: اختر منا إحدى ثلاث: إن شئت أن تؤدي مائة من الإبل، فإنك قتلت صاحبنا، وإن شئت حلف خمسون من قومك أنك لم تقتله، فإن أبيت قتلناك به. فأتى قومه، فقالوا: نحلف، فأتته امرأة من بني هاشم كانت تحت رجل منهم قد ولدت له، فقالت: يا أبا طالب! أحب أن تجيز ابني هذا برجل من الخمسين، ولا تصبر يمينه حيث تصبر الأيمان، ففعل فأتاه رجل منهم، فقال يا أبا طالب! أردت خمسين رجلاً أن يحلفوا مكان مائة من الإبل، يصيب كل رجل بعيران، هذان بعيران! فاقبلهما عني، ولا تصبر يميني حيث تصبر الأيمان، فقبلهما، وجاء ثمانية وأربعون، فحلفوا، قال ابن عباس: فوالذي نفسي بيده! ما حال الحول، ومن الثمانية وأربعين عين تطرف." (۱)

یعنی "جاہلیت میں سب سے پہلی قسامت ہم بنی ہاشم میں ہوئی۔ بنو ہاشم کے ایک آدمی کو قریش کی ایک اور شاخ کے آدمی نے اجرت پہ لیا، لہٰذا وہ اس کے اونٹوں میں اس کے ساتھ چلا گیا۔ اس کے پاس بنی ہاشم کے ایک آدمی کا گزر ہوا، جس کی بوری کا بندھن ٹوٹ گیا تھا اور اس نے ہاشمی مزدور سے کہا ہے کہ ایک رسی سے میری مدد کرو کہ میں اس سے اپنی بوری کا منہ باندھ لوں، اونٹ نہیں بھاگے گا۔ چنانچہ اس نے اسے رسی دے دی اور اس آدمی نے اس سے اپنی بوری کا منہ باندھ دیا، جب انہوں نے پڑاؤ ڈالا تو ایک کے علاوہ تمام اونٹ باندھ دیے گئے، چنانچہ جس آدمی نے اسے اجرت پہ لیا تھا اس نے کہا کہ کیا بات ہے؟ اونٹوں میں صرف یہ اونٹ نہیں باندھا گیا؟ مزدور نے کہا کہ اس کی رسی

(۱) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب مناقب الأنصار، باب القسامة في الجاهلية، رقم: ۳۸۴۵، والنسائي في سننه، كتاب القسامة والقود والديات، ذكر القسامة التي كانت في الجاهلية، رقم: ۴۷۱۰، والبيهقي في سننه، كتاب القسامة، باب ما جاء في قسامة الجاهلية: ۱۲۹/۸

موجود نہیں ہے، مالک نے کہا کہ اس کی رسی کہاں ہے؟ راوی کا بیان ہے کہ مستاجر نے اجیر کو لاٹھی پھینک کر ماری اور اسی میں اس مزدور کی موت مقدر تھی۔ مزدور کے پاس ایک یمنی آدمی کا گزر ہوا تو اس نے اس یمنی شخص سے کہا کہ کیا آپ اس سال حج میں حاضر ہوں گے؟ اس نے کہا، اس سال ارادہ تو نہیں ہے، لیکن میں جاتا رہتا ہوں، مزدور نے کہا کہ جب بھی تم مکے جاؤ تو کیا میرا ایک پیغام پہنچا دو گے؟ اس نے کہا کہ ہاں! اس نے کہا کہ جب آپ موسم حج کو حاضر ہوں تو آواز دیں، اے آل قریش! اگر وہ آپ کو جواب دیں تو آپ آواز دیں اے آل بنی ہاشم! اگر وہ آپ کو جواب دیں تو آپ ابوطالب کے بارے میں پوچھیں اور اس کو اطلاع دیں کہ فلاں آدمی نے مجھے ایک رسی (کے معاملے) میں قتل کیا ہے۔ (اس وصیت کے بعد) مزدور کا انتقال ہو گیا۔ جب وہ آدمی واپس آیا جس نے اسے مزدوری پہ لیا تھا تو ابوطالب اس کے پاس آئے اور کہا کہ ہمارے ساتھی کا کیا بنا؟ اس نے کہا کہ وہ بیمار ہوا اور میں نے اس کی اچھی دیکھ بھال کی اور اس کو دفن کر دیا۔ ابوطالب نے کہا کہ وہ آپ کی طرف سے اس (حسن سلوک) کا مستحق تھا۔ تھوڑا سا وقت گزرا تھا کہ وہ یمنی آدمی جسے مزدور نے وصیت کی ایام حج میں آیا اور کہا، اے آل قریش! لوگوں نے کہا، یہ قریش ہیں۔ اس نے کہا، اے آل بنی ہاشم! لوگوں نے کہا، یہ بنی ہاشم ہیں۔ اس نے کہا کہ ابوطالب کہاں ہیں؟ لوگوں نے کہا کہ یہ ابوطالب ہے۔ اس نے کہا کہ مجھے فلاں آدمی نے حکم دیا ہے کہ میں اس کا یہ پیغام پہنچاؤں کہ اسے فلاں آدمی نے ایک رسی (کے معاملے) میں قتل کیا ہے۔ چنانچہ ابوطالب اس کے پاس آئے اور کہا کہ ہماری طرف سے تین باتوں میں سے کسی ایک کا انتخاب کریں، اگر تم چاہو تو سو اونٹ دیت میں دے دو کیونکہ تم نے ہمارے قبیلے کے آدمی کو قتل کیا ہے اور اگر چاہو تو تمہاری قوم کے پچاس آدمی قسم کھالیں کہ تم نے ہمارے آدمی کو قتل نہیں کیا، اگر تم اس کے لیے تیار نہیں ہو تو ہم تم کو اس کے بدلے میں قتل کر دیں گے۔ وہ اپنی قوم کے پاس آیا تو قوم کے لوگوں نے کہا کہ ہم حلف اٹھاتے ہیں۔ بنو ہاشم کی ایک عورت اس (ابوطالب) کے پاس آئی۔ جو اسی قبیلے کے ایک شخص سے

بیاہی ہوئی تھی اور اس سے بچے بھی جنم دے چکی تھی اور کہا کہ اے ابوطالب! میں چاہتی ہوں کہ پچاس آدمیوں میں سے میرے اس بیٹے کو معاف کردیں اور اس سے اس جگہ قسم نہ لو، جہاں قسمیں لی جاتی ہیں (یعنی رکن اور مقام ابراہیم کے درمیان)، ابوطالب نے یہ منظور کرلیا۔ ان میں سے ایک اور آدمی آیا اور کہا کہ اے ابوطالب! آپ نے سو اونٹوں کے بدلے میں پچاس آدمیوں سے حلف لینے کا ارادہ کیا ہے اور ہر آدمی کو دو اونٹ پہنچتے ہیں، یہ دو اونٹ میری طرف سے قبول کرلو اور مجھ سے اس جگہ قسم نہ لو جہاں قسمیں لی جاتی ہیں۔ جناب ابوطالب نے اس سے دو اونٹ قبول کر لیے۔ اس کے بعد بقیہ اڑتالیس آدمی آئے اور انہوں نے قسم کھائی۔ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ قسم ہے اس ذات کی جس کے قبضے میں میری جان ہے! کہ اس واقعے کو ابھی سال بھی نہیں گزرا تھا کہ وہ اڑتالیس آدمی موت کے گھاٹ اتر گئے۔"

محمد بن حبیب بغدادی رحمۃ اللہ علیہ نے "المحبر" میں مستأجر کا نام خداش بن عبداللہ بن أبی قیس بن عبدود بن نصر بن مالک بن حسل بن عامر بن لؤی اور اجیر کا نام عامر یا عمرو بن علقمہ بن مطلب بن عبد مناف بیان کیا ہے۔ یہ دونوں یمن کی طرف نکلے تھے اور قسامت کا یہ فیصلہ ولید بن مغیرہ (جو اس وقت قریش میں سب سے زیادہ عمر رسیدہ شخص تھا) نے کیا تھا کہ:

"أن یحلف خداش في خمسین من بني عامر بن لؤي: إنّه لبریئ من دم عامر، ثم یعقلوه بعد، فرضي بنو عبد مناف بذلك".

یعنی "خداش بنو عامر بن لؤی کے پچاس آدمیوں کے ساتھ یہ حلف اٹھائے گا کہ وہ عامر کے خون سے بری ہے، پھر بنو عامر دیت ادا کریں گے، چنانچہ بنو عبد مناف بھی اس پر راضی ہوگئے۔"

اس کے آخر میں ہے کہ جب بنو عامر کے پچاس آدمی کعبہ کے پاس حلف اٹھانے کے لیے جانے لگے تو ان میں ایک شخص حویطب بن عبدالعزی بن أبی قیس نامی بھی تھا۔ اس کی والدہ نے اس کا ہاتھ پکڑ لیا اور اس کو قسامت میں داخل ہونے سے روک دیا، لہٰذا انہوں نے اس کی جگہ ایک اور آدمی لیا، جن لوگوں نے حلف اٹھایا تھا

سال گزرنے سے پہلے ان سب کا انتقال ہوگیا اور ان کے گھر بار حویطب کے لئے ہو گئے اور حویطب اہل مکہ میں سب سے زیادہ گھر بار والا بن گیا۔ (۲)

حویطب بن عبدالعزی رضی اللہ عنہ نے فتح مکہ کے سال اسلام قبول کر لیا تھا۔ غزوہ حنین میں انہوں نے شرکت کی ہے اور سن ۵۴ ہجری میں حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے دور خلافت میں ایک سو بیس (۱۲۰) سال کی عمر میں آپ کا انتقال ہوا۔ (۳)

ابن قتیبہ نے وہب بن منبہ سے نقل کیا ہے کہ دو محلوں یا بستیوں کے درمیان پائے جانے مقتول کی قسامت سے متعلق اللہ تعالیٰ نے سب سے پہلے حضرت موسیٰ علیہ السلام پر وحی نازل فرمائی تھی اور بنی اسرائیل اس طرح کے واقعات میں قسامت کے ذریعے فیصلہ کیا کرتے تھے۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اس کے ذریعے فیصلہ فرمایا۔ (۴)

قسامت کے لغوی واصطلاحی معنی

"القسامة" (قاف کے فتحہ کے ساتھ) اقسام مصدر سے اسم ہے اور مصدر کی جگہ استعمال کیا گیا ہے۔ یہ یمین کے معنی میں ہے اور اسے ایسی جماعت کے لئے استعارۃً لیا گیا ہے جو کسی چیز پر قسمیں اٹھاتی اور گواہی دیتی ہے۔ قسامہ کی یمین انہی کی طرف منسوب ہے۔ (۵)

حنفی فقہاء کے ہاں قسامہ کی اصطلاحی تعریف یہ ہے کہ:

> ''قسامہ وہ قسمیں ہیں جو اس محلّہ کے پچاس مرد اٹھاتے ہیں جن میں کوئی مقتول پایا گیا ہو اور اس کے قاتل پر پورے گواہ قائم نہ ہوئے ہوں، ان میں سے ہر ایک ان الفاظ کے ساتھ قسم اٹھائے گا کہ "بالله ما قتلته، ولا علمت له قاتلاً" یعنی ''بخدا نہ تو میں نے اسے قتل کیا ہے اور نہ ہی میں اس کے قاتل کو جانتا ہوں۔'' (٦)

(۲) المحبر، ص: ۳۳۵-۳۳۷

(۳) دیکھئے، الإصابة في تمييز الصحابة: ۱/۳٦٤

(٤) المعارف لابن قتيبة، ذكر الأوائل، ص: ٥٥٢، دار المعارف، القاهرة

(٥) دیکھئے، لسان العرب لابن منظور: ١٦٥/١١، دار إحياء التراث العربي

(٦) تكملة فتح القدير، كتاب الديات، باب القسامة: ٣٠٤/٨

شوافع کے ہاں قسامت کی تعریف یہ ہے کہ:

"وہ قسمیں ہیں جو مقتول کے اولیاء کھاتے ہیں کہ فلاں آدمی نے اسے قتل کیا ہے، جب وہاں لوث ہو، یا وہ قسمیں ہیں جو مدعی علیہ کے اولیاء کھاتے ہیں کہ انہوں نے نہ اسے قتل کیا ہے اور نہ وہ اس کے قاتل کو جانتے ہیں، جب وہاں لوث نہ ہو" (۷)۔

"لوث" ایسے قرینے کو کہتے ہیں کہ جس سے مدعی کے سچے ہونے کا ظن غالب ہو۔ (۸)

اَلْفَصْلُ الْأَوَّلُ

۳۵۳۱- (۱) عَنْ رَافِعِ بْنِ خَدِيْجٍ، وَسَهْلِ بْنِ أَبِي حَثْمَةَ أَنَّهُمَا حَدَّثَا أَنَّ عَبْدَاللّٰهِ بْنَ سَهْلٍ وَمُحَيِّصَةَ بْنَ مَسْعُوْدٍ أَتَيَا خَيْبَرَ، فَتَفَرَّقَا فِي النَّخْلِ، فَقُتِلَ عَبْدُ اللّٰهِ بْنُ سَهْلٍ، فَجَاءَ عَبْدُ الرَّحْمٰنِ بْنُ سَهْلٍ وَحُوَيِّصَةُ وَمُحَيِّصَةُ

---

(۷) شوافع کے مذہب کے لیے دیکھئے، البيان في مذهب الإمام الشافعي، كتاب الدعاوى والبينات، باب اليمين في الدعاوي: ۱۳/ ۲۲۰، ۲۳۱۔ نیز دیکھئے، الهداية مع تكملة فتح القدير، كتاب الديات، باب القسامة: ۸/ ۳۰۴، ۳۰۵

(۸) "فإن كان هناك لوث، وهو معنى يغلب معه على الظن صدق المدعي." (البيان في مذهب الإمام الشافعي: ۱۳/ ۲۲۰) "واللوث قرينة تثير الظن وتوقع في القلب صدق المدعي وله طرق." (روضة الطالبين، كتاب دعوى الدم والقسامة والشهادة على الدم، الباب الثاني في القسامة: ۷/ ۲۳۶)

(۳۵۳۱) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الصلح، باب الصلح مع المشركين، رقم: ۲۷۰۲، وكتاب الجزية والموادعة، باب الموادعة والمصالحة مع المشركين بالمال وغيره، وإثم من لم يف بالعهد، رقم: ۳۱۷۳، وكتاب الأدب، باب إكرام الكبير، ويبدأ الأكبر بالكلام والسؤال، رقم: ۶۱۴۲، ۶۱۴۳، وكتاب الديات، باب القسامة، رقم: ۶۸۹۸، وكتاب الأحكام، باب كتاب الحاكم إلى عماله والقاضي إلى أمنائه، رقم: ۷۱۹۲، ومسلم في صحيحه، كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب القسامة، رقم: ۴۳۴۲-۴۳۴۹، والترمذي في جامعه، أبواب الديات، باب ماجاء في القسامة، رقم: ۱۴۲۲، والنسائي في سننه، كتاب القسامة والقود والديات، باب تبدئة أهل الدم في القسامة، رقم: ۴۷۱۶، ۴۷۱۷، ومالك في موطئه، كتاب القسامة، باب تبدئة أهل الدم في القسامة: ۲/ ۸۷۷، وأحمد في مسنده: ۴/ ۱۴۲

ابنا مسعود إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فتكلموا في أمر صاحبهم، فبدأ عبد الرحمن، وكان أصغر القوم، فقال له النبي صلى الله عليه وسلم: "كبر الكبر" قال؟ يحيى بن سعيد: يعني ليلي الكلام الأكبر، فتكلموا، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: "استحقوا قتيلكم -أو قال صاحبكم- بأيمان خمسين منكم؟" قالوا: يا رسول الله! أمر لم نره، قال: فتبرئكم يهود في أيمان خمسين منهم؟" قالوا: يا رسول الله! قوم كفار، ففداهم رسول الله صلى الله عليه وسلم من قبله. وفي رواية: "تحلفون خمسين يمينا، وتستحقون قاتلكم -أو صاحبكم-" فوداه رسول الله صلى الله عليه وسلم من عنده بمئة ناقة." متفق عليه.

وهذا الباب خال عن الفصل الثاني.

ترجمہ ''حضرت رافع بن خدیج اور سہل بن ابی حثمہ رضی اللہ عنہما نے بیان کیا ہے کہ عبداللہ بن سہل اور محیصہ بن مسعود رضی اللہ عنہما خیبر میں آئے اور دونوں کھجور کے درختوں میں ایک دوسرے سے جدا ہو گئے، عبداللہ بن سہل کو قتل کیا گیا تو عبدالرحمٰن بن سہل، حویصہ بن مسعود اور محیصہ بن مسعود رضی اللہ عنہم نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے اور اپنے ساتھی کے معاملے میں گفتگو کی، عبدالرحمٰن بن سہل رضی اللہ عنہ نے گفتگو کا آغاز کیا (جو مقتول کے حقیقی بھائی تھے) حالانکہ وہ سب سے چھوٹے تھے تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا کہ بڑے کو بڑا بناؤ! یحیٰی بن سعید رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں، مطلب یہ ہے کہ سب سے بڑا گفتگو کی ذمہ داری سنبھالے۔ چنانچہ انہوں نے (یعنی ان کے بڑے نے) گفتگو کی تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم اپنے پچاس آدمیوں کی قسموں کے ساتھ اپنے مقتول یا آپ نے فرمایا اپنے ساتھی کے (خون بہا یا قصاص لینے کے) مستحق بنو۔ انہوں نے کہا کہ اے اللہ کے رسول! یہ ایک ایسا معاملہ ہے کہ ہم نے اسے دیکھا ہی نہیں۔

آپ نے فرمایا کہ پھر یہودیوں کے پچاس آدمی قسمیں کھا کر تمہیں بری کر دیں گے۔ انہوں نے کہا، اے اللہ کے رسول! (وہ تو) کافر لوگ ہیں۔ چنانچہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو اپنی طرف سے فدیہ (خون بہا) ادا کیا۔ ایک روایت میں ہے کہ تم پچاس قسمیں کھاؤ اور اپنے قاتل یا اپنے ساتھی کے مستحق بن جاؤ گے۔ چنانچہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی طرف سے سو اونٹ کی دیت ادا کی۔"

حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ

"خدیج" خاء کے فتحہ اور دال کے کسرہ کے ساتھ ہے۔(۱)

حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ کی کنیت ابوعبداللہ یا ابوخدیج ہے اور آپ کا تعلق انصار کے قبیلے اوس سے ہے۔ غزوہ بدر میں آپ نے اپنے آپ کو پیش کیا تھا لیکن صغرسنی کی وجہ سے آپ کو شرکت کی اجازت نہیں دی گئی۔ البتہ غزوہ احد میں آپ کو اجازت مل گئی تھی اور اس کے بعد آپ نے تمام غزوات میں شرکت کی سعادت حاصل کی۔(۲)

غزوہ احد میں آپ کے گلے میں تیر لگا تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"يا رافع! إن شئتَ نزعتُ السَّهم والقُطْبَةَ جميعاً، وإن شئتَ نزعتُ السَّهم، وتركتُ القُطْبَةَ، وشهدتُ لك يوم القيامة أنك شهيد."

یعنی "اے رافع! اگر آپ چاہیں تو میں تیر اور پھل دونوں کو کھینچ لوں اور اگر آپ چاہیں تو تیر کو کھینچ لوں اور پھل کو رہنے دوں اور قیامت کے دن میں آپ کے شہید ہونے کی گواہی دوں۔"

حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اے اللہ کے رسول! آپ تیر کھینچ لیں اور پھل رہنے دیں اور قیامت کے دن میرے شہید ہونے کی گواہی دیں۔ حضرت رافع رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تیر نکال لیا اور پھل اندر چھوڑ دیا۔(۳)

(۱) مرقاة المفاتيح: ٧/٧٤

(٢) دیکھئے، الإصابة: ١/٤٩٥، ٤٩٦، تهذيب الكمال: ٩/٢٢، ٢٣، رقم الترجمة: ١٨٣٣

(٣) أخرجه أحمد في مسنده، حديث امرأة رافع بن خديج: ٤٥/٩٧، رقم الحديث: ٢٧١٢٨، مؤسسة =

ایک طویل عرصے تک حضرت رافع رضی اللہ عنہ کو اس کا احساس تک نہ ہوا، یہاں تک کہ ۷۳ ہجری، حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے دور خلافت کی ابتداء میں وہی زخم تازہ ہوگیا اور چھیاسی سال کی عمر میں آپ رضی اللہ عنہ نے وفات پائی۔(۴)

آپ کی وفات کے بارے میں ایک قول یہ ہے کہ آپ نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے دور میں وفات پائی ہے(۵) لیکن امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ "مات في زمن معاوية"(٦) یعنی "حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے دور میں آپ کا انتقال ہوا۔"

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اسی کو ترجیح دی ہے اور کہا ہے کہ "وهو المعتمد وماعداه واه"(٧) یعنی، یہی معتمد قول ہے اور اس کے علاوہ باقی اقوال کمزور ہیں۔

حضرت سہل بن ابی حثمہ رضی اللہ عنہ کا تعارف

"حثمة" حاء کے فتحہ اور ثاء کے سکون کے ساتھ ہے۔(۸)

اس روایت کو نقل کرنے والے دوسرے راوی حضرت سہل بن ابی حثمہ رضی اللہ عنہ ہیں۔ ان کا تعلق بھی انصار کے قبیلے اوس سے ہے۔ آپ کے والد کے نام کے بارے میں مختلف اقوال نقل کیے گئے ہیں کہ ان کا نام عبداللہ بن ساعدہ، عبید اللہ بن ساعدہ یا عامر بن ساعدہ تھا۔(۹) حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے وقت حضرت سہل بن ابی حثمہ رضی اللہ عنہ کی عمر سات یا آٹھ سال تھی اور آپ سے کئی

= الرسالة، بيروت، لبنان، المعجم الكبير للطبراني: ٢٣٩/٤، رقم: ٤٢٤٢، قال الهيثمي: "وامرأة رافع بن خديج إن كانت صحابية، وإلا فإني لم أعرفها، وبقية رجاله ثقات" مجمع الزوائد: ٣٤٦/٩

(٤) دیکھئے،الإصابة: ٤٩٦/١، سير أعلام النبلاء: ١٨٢/٣، ١٨٣، تهذيب الكمال: ٢٤/٩، ٢٥

(٥) تهذيب الكمال: ٢٥/٩

(٦) التاريخ الكبير، باب رافع: ٢٩٩/٣، رقم: ١٠٢٤

(٧) الإصابة في تمييز الصحابة: ٤٩٦/١

(٨) مرقاة المفاتيح: ٧٤/٧، لمعات التنقيح: ٣٣٩/٦

(٩) "اختلف في اسم أبيه، فقيل عبد الله وقيل عامر" الإصابة: ٨٦/٣، "وقال ابن عبد البر: اختلف في اسم أبيه، فقيل عبيد الله بن ساعدة، وقيل عبدالله بن ساعدة بن عامر" الاستيعاب: ٩٧/٢

روایات بھی نقل کی گئی ہیں۔ (۱۰)

ایک ضروری وضاحت

ابن ابی حاتم رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت سہل بن ابی حثمہ رضی اللہ عنہ کا تعارف بیان کرتے ہوئے لکھا ہے:

"بايع تحت الشجرة، وكان دليل النبي صلى الله عليه وسلم ليلة أحد، وشهد المشاهد كلها إلا بدراً." (۱۱)

یعنی "درخت کے نیچے انہوں نے بیعت کی ہے اور غزوۂ احد کی رات وہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے راہ رو تھے، بدر کے علاوہ تمام غزوات میں شریک رہے۔"

لیکن ابن قطان رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ ابن ابی حاتم رحمۃ اللہ علیہ کی یہ بات درست نہیں ہے، کیوں کہ ائمہ رجال کا اتفاق کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے وقت حضرت سہل بن ابی حثمہ رضی اللہ عنہ کی عمر آٹھ سال تھی۔ ظاہر ہے کہ اس وقت کم سن ہونے کی وجہ سے وہ غزوات وغیرہ میں شریک نہیں ہو سکتے تھے۔ (۱۲)

ابن قطان رحمۃ اللہ علیہ کا مذکورہ قول نقل کرنے کے بعد حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

"ويظهر لي أنه اشتبه على من قال: "شهد المشاهد..." بسهل ابن الحنظلية، فإنه وصف بما ذكر، ويقال بأن الموصوف بذلك أبوه أبو حثمة، وهو الذي بعثه النبي صلى الله عليه وسلم خارصاً، وكان الدليل إلى أحد." (۱۳)

---

(۱۰) دیکھئے، الإصابة في تمييز الصحابة: ۸۶/۲، رقم: ۳۵۲۳، الإستيعاب بهامش الإصابة: ۹۷/۲، تهذيب الكمال: ۱۷۷/۱۲، ۱۷۸

(۱۱) الجرح والتعديل: ۱۸۹/٤، رقم الترجمة: ۱٦٤

(۱۲) الإصابة في تمييز الصحابة: ۸٦/۲، رقم الترجمة: ۳۵۲۳

(۱۳) الإصابة، القسم الأول: ۸٦/۲، رقم الترجمة: ۳۵۲۳

یعنی "مجھے معلوم ہوتا ہے کہ جنہوں نے کہا "وہ تمام غزوات میں شریک ہوئے"، انہیں سہل بن حنظلیہ کے ساتھ اشتباہ ہوا ہے کہ مذکورہ اوصاف انہیں کے ذکر کئے گئے ہیں۔ اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ یہ اوصاف حضرت سہل کے والد حضرت ابوحثمہ رضی اللہ عنہ کے ہیں اور انہیں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے خارص (درخت اور بیل پر کھجور وانگور کا تخمینہ لگانے والا) بنا کر بھیجا اور وہی احد کی طرف راہ رو تھے"۔

حضرت عبداللہ بن سہل رضی اللہ عنہ

یہ حضرت عبداللہ بن سہل بن زید بن کعب انصاری حارثی رضی اللہ عنہ ہیں، خیبر میں قتل کئے گئے اور وہیں آپ کی تدفین ہوئی۔(۱۴)

اس کا واقعہ اس طرح ہے کہ حضرت عبداللہ بن سہل اور محیصہ بن مسعود کچھ ساتھیوں کے ساتھ خیبر میں اپنے اہل وعیال کے لئے کھجور لینے گئے اور وہاں ایک دوسرے سے الگ ہو کر اپنی مصروفیات میں مشغول ہو گئے، واپسی کے مقررہ دن میں حضرت محیصہ رضی اللہ عنہ نے حضرت عبداللہ بن سہل رضی اللہ عنہ کو دیکھا کہ وہ کنویں یا چشمے میں پڑے ہوئے ہیں، ان کی گردن ٹوٹی ہے ہوئی اور وہ انتقال کر چکے ہیں۔ وہاں کوئی آدمی بھی موجود نہیں تھا، لہٰذا قاتل معلوم نہیں ہو سکا۔ حضرت محیصہ رضی اللہ عنہ نے حضرت عبداللہ بن سہل رضی اللہ عنہ کو وہیں دفن کیا اور خود مدینہ منورہ واپس لوٹ آئے۔(۱۵)

حضرت عبدالرحمٰن بن سہل رضی اللہ عنہ

عبدالرحمٰن بن سہل بن زید حارثی انصاری رضی اللہ عنہ، حضرت عبداللہ بن سہل رضی اللہ عنہ کے بھائی اور حضرت حویصہ ومحیصہ رضی اللہ عنہما کے بھتیجے ہیں۔(۱۶)

اسی نام کے ایک اور صحابی حضرت عبدالرحمٰن بن سہیل انصاری رضی اللہ عنہ بھی ہیں۔ اکثر ائمہ رجال

(۱٤) الإصابة في تمييز الصحابة، القسم الأول: ۲/۳۲۲، رقم الترجمة: ٤٧٣٣.

(۱٥) عمدة القاري، كتاب الديات، باب القسامة: ۲٤/۹۱، وشرح القسطلاني: ۵/۲۳۹، وسيرة ابن هشام: ۳/۳۵۵.

(۱٦) دیکھئے، الإستيعاب بهامش الإصابة: ۲/٤۲۰.

نے ان دونوں کو ایک قرار دیا ہے اور اس آخر الذکر کے بعض واقعات کو اول الذکر کی طرف منسوب کر دیا ہے۔

لیکن حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے ان دونوں میں تفریق کی ہے، دونوں کا ترجمہ الگ الگ لکھا ہے اور فرمایا ہے کہ "والظاهر أنهما اثنان" (۱۷) یعنی "ظاہر یہی ہے کہ یہ دو آدمی ہیں"۔

حضرت حویصہ بن مسعود رضی اللہ عنہ

حاء کے ضمہ، واؤ کے فتحہ، یاء مشدد کے کسرہ اور صاد کے فتحہ کے ساتھ ہے۔ (۱۸)

یہ حضرت حویصہ بن مسعود بن کعب بن عدی بن مجدعہ انصاری رضی اللہ عنہ ہیں۔ ان کی کنیت ابو سعد ہے۔ انہوں نے بدر کے علاوہ تمام غزوات میں شرکت کی ہے۔ عمر کے اعتبار سے اپنے بھائی حضرت محیصہ رضی اللہ عنہ سے بڑے ہیں، لیکن اسلام قبول کرنے کا شرف پہلے چھوٹے بھائی کو حاصل ہوا اور حضرت حویصہ رضی اللہ عنہ نے اپنے چھوٹے بھائی حضرت محیصہ رضی اللہ عنہ کے ہاتھ پر اسلام قبول کیا ہے۔ (۱۹)

ان کے اسلام لانے کا واقعہ حضرت محیصہ رضی اللہ عنہ کے تعارف میں ان شاء اللہ آئے گا۔ انہوں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے اور ان سے روایت کرنے والوں میں محمد بن سہل بن ابی حثمہ اور حرام بن سعد بن محیصہ داخل ہیں۔ (۲۰)

حضرت محیصہ بن مسعود رضی اللہ عنہ

میم کے ضمہ، حاء کے فتحہ، یاء مشدد کے کسرہ اور صاد کے فتحہ کے ساتھ ہے۔ (۲۱)

(۱۷) الإصابة في تمييز الصحابة: ۴۰۲/۲

(۱۸) لمعات التنقيح: ۳۴۰/۶

(۱۹) دیکھئے، الإصابة في تمييز الصحابة: ۳۶۳/۱، الاستيعاب بهامش الإصابة: ۳۹۳/۱، ۳۹۴

(۲۰) الاستيعاب بهامش الإصابة: ۳۹۴/۱

(۲۱) مرقاة المفاتيح: ۸۵/۷

"وهما بضم الحاء المهملة وضم الميم وفتح الثانية وكسر التحتانية المشددة وإهمال الصاد، وقيل: بسكون الياء، وكلاهما لغتان مشهورتان، ونقل عن الحافظ السيوطي في حاشية (الموطا) أن تشديد الياء فيهما أشهر اللغتين كذا ذكروا، والظاهر أن الصاد على تقدير الياء مخففة، وقال في القاموس: حويصة ومحيصة ابنا مسعود مشددتي الصاد، انتهى. ولا شك أن تشديد الصاد إنما يكون عند سكون الياء." لمعات التنقيح: ۳۴۰/۶

حضرت محیصہ بن مسعود رضی اللہ عنہ، حضرت حویصہ رضی اللہ عنہ کے چھوٹے بھائی ہیں اور ان کی کنیت بھی ابوسعد ہے۔ ان کا پورا نام محیصہ بن مسعود بن کعب بن غدی بن مجدعہ بن حارثہ بن الحارث بن الخزرج انصاری ہے۔ انہوں نے غزوۂ احد، خندق اور دیگر تمام غزوات میں شرکت کی ہے اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں فدک کے یہودیوں کو اسلام کی دعوت دینے کے لئے بھیجا تھا۔(۲۲)

حضرت حویصہ رضی اللہ عنہ کے قبول اسلام کا واقعہ

جیسا کہ ماقبل میں گزر چکا ہے کہ آپ کے بڑے بھائی حضرت حویصہ رضی اللہ عنہ نے بھی آپ کے ہاتھ پر اسلام قبول کیا تھا۔ اس کا واقعہ ابن اسحاق نے مغازی میں اس طرح نقل کیا ہے کہ جب کعب بن اشرف یہودی کو قتل کیا گیا تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ سے فرمایا کہ "من ظفرتم من يهود فاقتلوه" یعنی "اگر کسی یہودی کے قتل کا تمہیں موقعہ ملے تو اسے قتل کردو"۔ چنانچہ اس اعلان کی وجہ سے حضرت محیصہ رضی اللہ عنہ نے کپڑوں کی تجارت کرنے والے ابن سینہ یا شبینہ نامی یہودی کو قتل کردیا۔ حضرت حویصہ رضی اللہ عنہ نے اس وقت تک اسلام قبول نہیں کیا تھا اور وہ اپنے چھوٹے بھائی محیصہ پر بہت سخت ناراض ہوئے، انہیں مارتے جاتے اور کہتے کہ اے اللہ کے دشمن! تم نے اس شخص کو قتل کیا ہے کہ آپ کے پیٹ کی چربی بھی اس کے مال سے بنی ہوئی ہے۔ حضرت محیصہ رضی اللہ عنہ نے جواب میں فرمایا کہ مجھے اس کے قتل کا حکم ایسی ہستی نے دیا ہے اگر وہ مجھے آپ کے قتل کا حکم دیں تو میں آپ کی گردن بھی اڑادوں گا۔ حضرت حویصہ رضی اللہ عنہ کو بڑی حیرت ہوئی اور انہوں نے تعجب خیز لہجے میں پوچھا کہ بخدا! اگر وہ تجھے میرے قتل کا حکم دے تو تو مجھے بھی قتل کردے گا، حضرت حویصہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ واقعی اس طرح ہی ہے کہ وہ ہستی اگر مجھے آپ کے قتل کا حکم دے تو میں آپ کو بھی قتل کردوں گا۔ حضرت حویصہ رضی اللہ عنہ نے یہ جواب سن کر فرمایا کہ بخدا! وہ دین بہت ہی عجیب ہے، جس نے تمہیں اس حالت تک پہنچا دیا ہے۔ چنانچہ انہوں نے اسلام قبول کرلیا اور حضرت محیصہ رضی اللہ عنہ نے اُس وقت اپنے جذبات کی ترجمانی ان اشعار میں کی:

يلوم ابن أمي لو أمرتُ بقتله لطبّقتُ ذِفراه بأبيض قاضبِ

---

(۲۲) دیکھئے، الاستيعاب بهامش الإصابة: ۴۹۸/۳، تهذيب التهذيب: ۶۷/۱۰، تهذيب الكمال: ۳۱۲/۲۷، ۳۱۳، رقم: ۵۸۲۲

حُسَامٍ كَلَوْنِ الْمِلْحِ أَخْلِصَ صَقْلُهُ ... مَتَى مَا أُصَوِّبْهُ فَلَيْسَ بِكَاذِبٍ

وَمَا سَرَّنِي أَنِّي قَتَلْتُكَ طَائِعًا ... وَأَنَّ لَنَا مَا بَيْنَ بُصْرَى وَمَأْرِبِ (۲۳)

یعنی "میرا بھائی مجھے ملامت کرتا ہے کہ اگر مجھے اس کے قتل کا حکم دیا جائے تو میں سفید کاٹنے والی تلوار کے ساتھ ان کے کان کے پیچھے ابھری ہوئی ہڈیوں کو ملا دوں گا۔ نمک کے رنگ کی طرح سفید تلوار جسے خوب چمکایا گیا ہو، جب میں اسے سونت لوں تو وہ جھوٹی نہ ہو (اور اپنا کام کر دکھائے) مجھے یہ پسند نہیں ہے کہ میں آپ کو اختیار سے قتل کر دوں اور ہمارے لئے "بُصریٰ" (شام کا شہر) اور "مارب" (یمن کا شہر) کے درمیان کی جائیداد ہو"

حضرت محیصہ رضی اللہ عنہ نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت نقل کی ہے اور آپ سے روایت کرنے والوں میں آپ کے بیٹے سعد، پوتے حرام بن سعد، بشیر بن یسار، محمد بن زیاد الجمحی، محمد بن سہل بن ابی حثمہ اور آپ کی ایک بیٹی شامل ہیں۔ (۲۴)

مذکورہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے درمیان رشتہ داری کی نوعیت

حدیث باب میں حضرت عبداللہ بن سہل، عبدالرحمن بن سہل، حضرت حویصہ اور حضرت محیصہ رضی اللہ عنہم چار صحابہ کا ذکر آیا ہے اور ان کے تعارف کے ضمن میں اس بات کی وضاحت بھی آگئی ہے کہ اول الذکر دونوں صحابی بھتیجے اور آخر الذکر دونوں چچا ہیں۔

چنانچہ سنن نسائی کی ایک روایت میں اس کی صراحت بھی ہے کہ:

"فجاء أخوه وعماه حويصة ومحيصة، وهما عمّا عبدالله بن سهل." (۲۵)

(۲۳) القصة لإسلامه أخرجها أبو داود في كتاب الخراج والإمارة، باب كيف كان إخراج اليهود من المدينة؟ رقم: ۳۰۰۲، والطبراني في الكبير: ۳۱۱/۲۰، رقم: ۷۴۱، والأصفهاني في معرفة الصحابة: ۱۶۴/۱، رقم: ۲۲۳۳، وابن عبد البر في الاستيعاب بهامش الإصابة تحت ترجمة محيصة: ۴۹۹/۳

(۲۴) تهذيب التهذيب: ۶۷/۱۰، تهذيب الكمال: ۳۱۳/۲۷

(۲۵) أخرجه النسائي في سننه، كتاب القسامة والقود والديات، ... فيه،

یعنی ''مقتول کے بھائی اور چچا حویصہ اور محیصہ رضی اللہ عنہما آئے اور وہ دونوں حضرت عبداللہ بن سہل رضی اللہ عنہ کے بھی چچا ہیں''۔

ایک ضروری وضاحت:

بعض حضرات سے ان صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے درمیان رشتہ داری کی نوعیت کو بیان کرنے میں تسامح ہوا ہے اور انہوں نے ان کو آپس میں چچازاد بھائی قرار دیا ہے، یہاں تک کہ سنن نسائی اور ابوداود کی ایک روایت میں "فجاء أخوه عبد الرحمن بن سہل وابنا عمه حويصة ومحيصة" (۲٦) کے الفاظ نقل کیے گئے ہیں اور حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت عبدالرحمن بن سہل کا ترجمہ نقل کرتے ہوئے انہیں "ابن عم حويصة ومحيصة" قرار دیا ہے۔(۲۷)

اس تسامح کی وجہ شاید یہ ہو سکتی ہے کہ بعض حضرات نے حضرت حویصہ اور محیصہ رضی اللہ عنہما کا نسب نامہ نقل کیا ہے اور انہوں نے حویصہ بن مسعود بن زید کہا ہے، حتی کہ بخاری و مسلم، جامع ترمذی اور سنن نسائی کے بعض طرق میں بھی اس طرح نقل کیا گیا ہے (۲۸)، جب کہ صحیح نسب محیصہ بن مسعود بن کعب ہے۔(۲۹)

نیز اول الذکر حضرات کا صحیح نسب عبدالرحمن بن سہل بن زید بن کعب ہے (۳۰)، اس طرح زید اور

= رقم: ٤٧٢١، نیز دیکھئے السنن الكبرى للبيهقي، كتاب القسامة، باب أصل القسامة والبداية فيها مع اللوث بأيمان المدعي: ١١٩/٨

(٢٦) أخرجه النسائي في سننه، كتاب القسامة والقود والديات، باب ذكر اختلاف الناقلين لخبر سهل فيه، رقم: ٤٧١٧، وأبو داود في سننه، كتاب الديات، باب القسامة، رقم: ٤٥٢٠

(٢٧) دیکھئے الإصابة: ٤٠٢/٢، ٣٦٣/١

(٢٨) دیکھئے الصحيح للإمام البخاري، كتاب الجزية والموادعة، باب الموادعة والمصالحة مع المشركين بالمال وغيره، وإثم من لم يف بالعهد، رقم: ٣٠٠٢، والصحيح لمسلم، كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب القسامة، رقم: ٤٣٤٢، ٤٣٤٦، ٤٣٤٧، والجامع للإمام الترمذي، أبواب الديات، باب ما جاء في القسامة، رقم: ١٤٢٢، وسنن النسائي، كتاب القسامة......، ذكر اختلاف الناقلين لخبر سهل ......، رقم: ٤٧١٨، ٤٧١٩

(٢٩) الإصابة في تمييز الصحابة: ٣٦٣/١، الإستيعاب لابن عبدالبر على هامش الإصابة: ٤٩٨/٣

(٣٠) الإصابة في تمييز الصحابة: ٤٠٢/٢

مسعود آپس میں بھائی ہیں اور وہ دونوں کعب کے بیٹے ہیں۔لہٰذا حدیث میں مذکور صحابہ کے درمیان رشتہ داری کی نوعیت چچازاد کی نہیں بلکہ چچا اور بھتیجے کی ہے۔(۳۱)

مولانا خلیل احمد سہارنپوری رحمۃ اللہ علیہ نے ''سنن ابی داوٗد'' کی روایت میں "فجاء أخوه عبدالرحمن بن سهل وابنا عمه" کو اطلاق مجازی قرار دیا ہے کہ مجازاً ان حضرات کو ابن عم کہہ دیا گیا ہے، جب کہ حقیقت میں وہ "ابنا عم أبيه" یعنی ''ان کے والد کے چچازاد بھائی تھے۔''(۳۲)

---

(۳۱) دیکھئے، "(ومحيصة) بضم الميم وفتح الحاء المهملة وكسر التحتية الثقلية على الأشهر وفتح الصاد المهملة على ما ضبطه الزرقاني، قال صاحب "المحلي": وقيل بسكون الياء، وكذا أخوه حويصة فيه لغتان أيضاً، قال النووي: تشديد الياء فيهما أشهر اللغتين، اهـ.

ابن مسعود بن كعب الحارثي الأوسي، هكذا ذكر نسبه أهل الرجال قاطبة كما في "الإصابة" و "تهذيب التهذيب"، و "تجريد الصحابة"، و "الاستيعاب"، و "أسد الغابة"، والإكمال" و"التلقيح"، وهكذا ذكره شراح الحديث من العيني، والزرقاني، والشوكاني، وغيرهم.

ويؤيده أيضاً رواية للنسائي بلفظ: وجد عبدالله بن سهل قتيلاً، فجاء أخوه وعماه حويصة ومحيصة، وهما عمّا عبدالله بن سهل قتيلاً، وهكذا في رواية للبيهقي بلفظ: وجد عبدالله بن سهل قتيلاً، فجاء أخوه عبدالرحمن وعماه حويصة ومحيصة، ثم قال: فتكلم أحد عميه الكبير منهما إما حويصة أو محيصة، ويشكل على هذا كله ما في الروايات الكثيرة لا سيما في رواية الشيخين البخاري ومسلم، بلفظ محيصة بن مسعود بن زيد، وكذا في بعض روايات النسائي والترمذي والبيهقي والدارقطني وغيرها، ويؤيده أيضاً ما في رواية لأبي داود بلفظ: فجاء أخوه عبدالرحمن بن سهل وابنا عمه حويصة ومحيصة، وكذا في عدة روايات من البيهقي وغيره.

والعجب أن شراح الحديث لم يتعرضوا لهذا الاختلاف، وأعجب منه أن الحافظ ابن حجر مشى على رواية البخاري بلفظ محيصة بن مسعود بن زيد، ولم يتعرض عن هذا الاختلاف الشديد، بل ذكر في "الفتح" في موضع آخر عدة روايات بلفظ ابن زيد غير أنه قال في آخر الحديث: قوله في نسب محيصة بن مسعود بن زيد: يقال: إن الصواب كعب بدل زيد، اهـ. وتبعه القسطلاني بلفظ قيل: الصواب كعب بدل زيد."أوجز المسالك، كتاب القسامة، باب تبدئة أهل الدم في القسامة: ۱۵/۱۶۴، ۱۶۵

(۳۲) بذل المجهود، كتاب الديات، باب القسامة: ۱۲/۶۱۷، ۶۱۸

فَبَدَأَ عَبْدُالرَّحْمَنِ، وَكَانَ أَصْغَرَ الْقَوْمِ، فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

حضرت عبدالرحمٰن بن سہل، حضرت حویصہ اور حضرت محیصہ رضی اللہ عنہم، عبداللہ بن سہل رضی اللہ عنہ کے قتل کے سلسلے میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے جبکہ حضرت عبدالرحمٰن بن سہل رضی اللہ عنہ ان میں سب سے چھوٹے تھے، لیکن مقتول کے سگے بھائی ہونے کی وجہ سے انہوں نے اپنے آپ کو بات کا زیادہ مستحق سمجھا اور گفتگو شروع کی تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں منع فرمایا کہ وہ سب سے چھوٹے ہیں اور اس سلسلے میں انہیں بڑے کو مقدم کرنا چاہیے۔(۳۳)

كَبِّرِ الْكُبْرَ

"کبر"، باب تفعیل سے امر کا صیغہ ہے۔ "الکبر" کے معنی میں مختلف احتمال ذکر کیے گئے ہیں:

۱- الکِبَرَ (کاف کے کسرے کے ساتھ) عنب کے وزن پر ہو۔ اس صورت میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان "کبر" تک ہے۔ آگے راوی کی طرف سے تفسیر ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی مراد عمر میں بڑے آدمی کو آگے کرنا ہے اور "الکبر" "یرید" یا "یعني" فعل محذوف کی وجہ سے منصوب ہے۔(۳۴)

چنانچہ بعض روایات میں "الکبرَ في السن" کے الفاظ بھی نقل کیے گئے ہیں(۳۵) اور علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے۔(۳۶)

۲- دوسرا احتمال یہ ہے کہ "الکُبْر" کاف کے ضمے اور باء کے سکون کے ساتھ، اکبر کے معنی میں ہو۔ "هو کبرهم" کے معنی ہیں کہ وہ ان میں سب سے بڑا ہے اور "فلان کبر قومه" کا مطلب یہ ہے کہ اپنی قوم

(۳۳) دیکھئے، أوجز المسالك، كتاب القسامة، باب تبدئة أهل الدم في القسامة: ۱۶۷/۱۵

(۳٤) دیکھئے، مجمع بحار الأنوار: ۳٥٨/٤، تكملة فتح الملهم، كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب القسامة: ۱٦٢/٢

(۳٥) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب القسامة، رقم: ٤٧٤٢

(۳٦) شرح النووي على الصحيح لمسلم، كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب القسامة: ١٤٩/١١

میں اس کے نسب میں کم واسطے ہیں اور اس اعتبار سے وہ سب سے بڑا ہے۔(۳۷)

اس صورت میں "الکبر" راوی کی طرف سے تفسیر نہیں بلکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام کا حصہ اور "کبّر" کا مفعول ہوگا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ بڑے کو اس کی بڑائی کا حق دینا چاہیے۔ تکبیر اور استکبار یہ ہے کہ آدمی دوسرے کو بڑا سمجھے اور اس کی تعظیم کرے۔(۳۸)

۳۔ علامہ ابن الاثیر جزری رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ "الکبر" (کاف کے ضمے کے ساتھ) اکبر کی جمع ہے اور یہاں ایک قاعدے کلیے کو بیان کرنا مقصود ہے کہ بڑوں کی تعظیم کرنا اور امور میں ان کو مقدم کرنا یہ ان کا حق ہے، اور یہ حق انہیں دینا چاہیے۔(۳۹)

حدیث باب میں ایک ادب کی تعلیم

حافظ ابن عبدالبر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں ایک ادب کی تعلیم دی گئی ہے کہ دعویٰ وغیرہ امور میں بڑے کو مقدم کرنا چاہیے، البتہ اگر چھوٹا قادر الکلام ہو اور دعوے کو صحیح انداز میں پیش کرسکتا ہو، یا اس کی تقدیم کی کوئی اور وجہ موجود ہو تو پھر اسے مقدم کرنے میں حرج نہیں ہے۔(۴۰)

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کا واقعہ

حدیث کی کتابوں میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے ایک واقعہ نقل کیا گیا ہے کہ ایک مجلس میں چند صحابہ کرام رضی اللہ عنہم بیٹھے ہوئے تھے اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے پوچھا کہ وہ کون سا درخت ہے جو مسلمان کی مانند ہے؟ تو مجلس میں موجود صحابہ کرام رضی اللہ عنہم خاموش رہے۔ حضرت عبداللہ ابن عمر رضی اللہ عنہما نے فرمایا میرے دل میں آیا کہ وہ کھجور کا درخت ہے، لیکن اکابر صحابہ موجود تھے اور میں حیا کی وجہ سے جواب نہ دے سکا، بعد میں جب میں نے اپنے والد حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو بتایا تو انہوں نے اظہار افسوس کیا کہ آپ کو جواب دینا چاہیے تھا۔

(۳۷) دیکھئے، مجمع بحار الأنوار: ۳۵۸/٤، تاج العروس: ۵۱٤/۳

(۳۸) تکملة فتح الملهم، کتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب القسامة: ۲۷۲/۲

(۳۹) جامع الأصول في أحاديث الرسول: ۲۸٦/۱۰

(٤۰) فتح المالك بتبويب التمهيد لابن عبد البر، کتاب القسامة، باب تبدئة أهل الدم في القسامة: ۱۹۲/۹

چنانچہ روایت کے الفاظ ہیں:

"كنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: "أخبروني بشجرة تشبه، أو كالرجل المسلم، لا يتحاتّ ورقها، ولا ولا ولا! تؤتي أكلها كل حين" قال ابن عمر: فوقع في نفسي أنها النخلة، ورأيت أبابكر وعمر لا يتكلمان، فكرهت أن أتكلم، فلمّا لم يقولوا شيئاً، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : "هي النخلة"، فلمّا قمنا قلت لعمر: يا أبتاه! والله! لقد وقع في نفسي أنها النخلة، فقال: ما منعك أن تكلم؟ قال: لم أركم تكلمون، فكرهت أن أتكلم أو أقول شيئاً، قال عمر: لأن تكون قلتها أحبُّ إلي من كذا وكذا." (٤١)

یعنی "ہم رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس تھے اور آپ نے فرمایا کہ مجھے ایسا درخت بتاؤ جو مسلمان آدمی کے مشابہ ہوتا ہے، یا فرمایا کہ مسلمان آدمی کی طرح ہوتا ہے، اس کے پتے نہیں گرتے، نہیں، نہیں اور نہیں! اس کا پھل ہر وقت کھایا جاتا ہے۔ ابن عمر رضی اللہ عنہما نے فرمایا کہ میرے دل میں آیا، وہ کھجور کا درخت ہے۔ میں نے حضرت ابوبکر وحضرت عمر رضی اللہ عنہما کو دیکھا کہ وہ گفتگو نہیں کر رہے تو میں نے بھی بات کرنا ناپسند

(٤١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب العلم، باب قول المحدث حدثنا أو أخبرنا أو أنبأنا، رقم: ٦١، وباب طرح الإمام المسئلة على أصحابه ليختبر ما عندهم من العلم، رقم: ٦٢، وباب الفهم في العلم، رقم: ٧٢، وباب الحياء في العلم، رقم: ١٣١، وكتاب البيوع، باب بيع الجمّار وأكله، رقم: ٢٢٠٩، وكتاب التفسير، سورة إبراهيم، باب كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء تؤتي أكلها كل حين، رقم: ٤٦٩٨، وكتاب الأطعمة، باب أكل الجمّار، رقم: ٥٤٤٤، وباب بركة النخل، رقم: ٥٤٤٨، وكتاب الأدب، باب ما لا يستحيا من الحق للتفقه في الدين، رقم: ٦١٢٢، وباب إكرام الكبير، ويبدأ الأكبر بالكلام والسؤال، رقم: ٦١٤٤، ومسلم في صحيحه، كتاب صفة المنافقين، باب مثل المؤمن مثل النخلة، رقم: ٧٠٩٨ـ٧١٠٢، والترمذي في جامعه، كتاب الأمثال، باب ماجاء في مثل المؤمن القاري للقرآن وغير القاري، رقم: ٢٨٧٦

سمجھا، جب صحابہ رضی اللہ عنہم نے کچھ نہیں کہا تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: یہ کھجور کا درخت ہے۔ جب ہم کھڑے ہوئے تو میں نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے کہا کہ اے ابا جان! بخدا! میرے دل میں یہ بات آئی تھی کہ یہ کھجور کا درخت ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا، تمہیں کس چیز نے بات کرنے سے روکا؟ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے کہا کہ میں نے آپ حضرات کو بات کرتے نہیں دیکھا تو میں نے ناپسند کیا کہ میں کوئی بات کروں یا کچھ کہوں۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا، اگر آپ نے کہا ہوتا تو یہ میرے لئے اس، اس چیز سے بہتر ہوتا۔"

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے "کتاب الأدب" میں "باب إكرام الكبير ويبدأ الأكبر بالكلام والسؤال" کے عنوان سے باب باندھا ہے اور اس میں اولاً حضرت رافع بن خدیج اور سہل بن ابی حثمہ رضی اللہ عنہما سے مروی حدیث باب نقل کر کے پھر حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی مذکورہ بالا حدیث نقل کی ہے، جس کا مقصد یہ ہے کہ اگر علم وفضل اور مقام و مرتبے میں سب برابر ہوں تو پھر اسن یعنی عمر کے اعتبار سے جو بڑا ہو اسے مقدم کرنا چاہیے، وگرنہ اگر چھوٹا علم وفضل میں زیادہ ہو یا اس کے پاس متعلقہ وقوعہ سے متعلق ایسی معلومات ہوں جو بڑوں کے پاس نہیں تو پھر بڑوں کی موجودگی میں اسے بات کرنے سے نہیں روکا جائے گا۔

چنانچہ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ اس مقام پر فرماتے ہیں:

"كأنه أشار بإيراده إلى أن تقديم الكبير حيث يقع التساوي، أما لو كان عند الصغير ما ليس عند الكبير، فلا يمنع من الكلام بحضرة الكبير، لأن عمر رضي الله عنه تأسف حيث لم يتكلم ولده مع أنه اعتذرله بكونه بحضوره وحضور أبي بكر، ومع ذلك تأسف على كونه لم يتكلم." (٤٢)

یعنی "اس روایت کو لانے سے اس طرف اشارہ ہے کہ بڑے کو مقدم کرنا وہاں ضروری ہے، جہاں برابری ہو، لیکن اگر چھوٹے کے پاس وہ چیز ہے جو بڑے کے پاس نہیں تو بڑے کی موجودگی میں اسے بات کرنے سے نہیں روکا جائے گا، کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ

(٤٢) فتح الباري، كتاب الأدب، باب إكرام الكبير، ويبدأ الأكبر بالكلام والسؤال: ٦٥٩/١٠.

عنہ نے اس بات پر اظہارِ افسوس کیا ہے کہ ان کے بیٹے نے بات نہیں کی، باوجودیکہ اس نے ان کی اور حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی موجودگی کا عذر پیش کیا ہے، اس کے باوجود حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس کے گفتگو نہ کرنے پر اظہارِ افسوس کیا ہے۔"

حضرت عمر بن عبد العزیز رحمۃ اللہ علیہ کا واقعہ

ایک مرتبہ حضرت عمر بن عبد العزیز رحمۃ اللہ علیہ کے پاس عراق کا ایک وفد آیا۔ ان میں سے ایک نوجوان نے بات کی ابتداء کرنا چاہی تو آپ نے اسے منع فرمادیا اور کسی بڑے کو مقدم کرنے کا کہا۔ اس نوجوان نے کہا کہ اگر عمر کی بات ہے تو پھر مسلمانوں میں آپ سے بڑی عمر کے لوگ موجود ہیں، لہٰذا اور منصب خلافت کا انہیں مستحق ہونا چاہیے تھا۔ حضرت عمر بن عبد العزیز رحمۃ اللہ علیہ کو اس کی یہ بات پسند آئی اور آپ نے اسے گفتگو کی اجازت دی۔ یہ واقعہ علامہ ابن عبد البر رحمۃ اللہ علیہ نے "تمہید" میں نقل کیا ہے اور اس کے الفاظ ہیں:

"قدم وفد من العراق إلى عمر بن عبد العزيز، فنظر عمر إلى شاب منهم يريد الكلام، فقال عمر: كَبِّروا، كَبِّروا. فقال الفتى: يا أمير المؤمنين! إن الأمر ليس بالسن، ولو كان الأمر كذلك لكان في المسلمين من هو أسن منك، قال: صدقت تكلم -رحمك الله-." (٤٣)

یعنی "عراق سے ایک وفد حضرت عمر بن عبد العزیز رحمۃ اللہ علیہ کے پاس آیا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان میں سے ایک نوجوان کو دیکھا کہ وہ بات کرنا چاہتا ہے تو آپ نے ان لوگوں سے فرمایا کہ بڑے کو آگے کرو، بڑے کو آگے کرو۔ نوجوان نے کہا کہ اے امیر المؤمنین! بات عمر کی نہیں ہے، اگر عمر کی بات ہوتی تو مسلمانوں میں آپ سے بڑی عمر کے لوگ موجود ہیں۔ آپ نے فرمایا، آپ نے سچ کہا ہے، بات کریں، اللہ تعالیٰ آپ پر رحم فرمائے۔"

قَالَ؟ يَحْيَى بْنُ سَعِيْدٍ: يَعْنِي لِيَلِيَ الْكَلَامَ الأَكْبَرُ

یہ حضرت یحییٰ بن سعید رحمۃ اللہ علیہ نے "كبر الكبر" کی تشریح کی ہے۔ اس کی وضاحت میں دو احتمال

(٤٣) فتح المالك بتبويب التمهيد لابن عبد البر، كتاب القسامة، باب تبدئة أهل الدم في القسامة: ١٩٢/٩

ذکر کئے گئے ہیں:

۱- ایک احتمال یہ ہے کہ یہ جملہ سابقہ جملے کی تشریح ہو اور "لیلي" امر کا صیغہ ہو۔ اس صورت میں اس کے آخر میں "یـــاء" حرف علت کے موجود ہونے کو اس مذہب پر محمول کیا جائے گا جس میں جزم کی حالت میں حرف علت حذف نہیں کیا جاتا۔

۲- دوسرا احتمال یہ ہے کہ "لیلي" میں لام تعلیل ہو اور اس میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کی علت بیان کی گئی ہو کہ آپ نے بڑے کو گفتگو کی ذمہ داری سونپنے کے لئے یہ ارشاد فرمایا۔ (۴۴)

فَفَدَاهُمْ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ قِبَلِهٖ

حدیث باب اور اس حدیث کے اکثر طرق میں ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے دیت اپنی طرف سے ادا کی۔

اس حدیث کے بعض طرق میں ہے:

"فكره رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يبطل دمه، فوداه مأة من إبل الصدقة." (٤٥)

یعنی "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خون کے ضائع ہونے کو ناپسند کیا اور صدقے کے اونٹوں سے دیت ادا کی۔"

بعض روایات میں ہے کہ قسمیں اور دیت دونوں یہودیوں پر لازم کی گئیں۔ چنانچہ "مصنف ابن ابی شیبہ" میں حضرت سعید بن مسیب رحمۃ اللہ علیہ سے خیبر کا واقعہ ان الفاظ میں نقل کیا گیا ہے کہ:

"فبدأ رسول الله صلى الله عليه وسلم باليهود، فكلّفهم قسامة خمسين، فقالت يهود: لن نحلف، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم للأنصار: أفتحلفون؟ فأبت الأنصار أن تحلف، فأغرم رسول الله صلى الله

(٤٤) دیکھئے، مرقاة المفاتيح: ٨٥/٧

(٤٥) دیکھئے، الصحيح للبخاري، كتاب الديات، باب القسامة، رقم: ٦٨٩٨، والصحيح لمسلم، كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب القسامة، رقم: ٤٣٤٨

عليه وسلم اليهود ديته، لأنّه قتل بين أظهرهم." (٤٦)

یعنی ''رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہودیوں سے ابتداء کی اور انہیں پچاس قسموں کا مکلّف بنایا تو یہودیوں نے کہا کہ ہم ہرگز حلف نہیں اٹھائیں گے۔ چنانچہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے انصار سے کہا کہ کیا تم حلف اٹھاتے ہو؟ انصار نے حلف اٹھانے سے انکار کیا تو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہودیوں پر دیت لازم کی، کیونکہ وہ آدمی ان کے درمیان قتل کیا گیا تھا۔''

''مصنف عبدالرزاق'' میں ابوسلمہ اور سلیمان بن یسار رحمہما اللہ کے طریق سے بعض انصاری صحابہ سے روایت نقل کی گئی ہے کہ:

"أن النبي صلى الله عليه وسلم قال ليهود، وبدأبهم: أيحلف منكم خمسون؟ قالوا: لا، فقال للأنصار: هل تحلفون؟ فقالوا: أنحلف على الغيب يا رسول الله! فجعلها رسول الله صلى الله عليه وسلم دية على اليهود؛ لأنّه وجد بين أظهرهم."(٤٧)

یعنی ''حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہود سے کہا اور ان سے بات شروع کی کہ تم میں سے پچاس آدمی حلف اٹھائیں گے؟ انہوں نے کہا، نہیں، تو آپ نے انصار سے فرمایا کہ کیا تم حلف اٹھاؤ گے؟ انہوں نے کہا کہ کیا ہم غیب پر حلف اٹھائیں اے اللہ کے رسول؟ چنانچہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہودیوں پر دیت لازم کی، کیوں کہ وہ مقتول ان کے درمیان پایا گیا تھا۔''

اسی طرح مصنف عبدالرزاق میں حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ سے روایت نقل کی گئی ہے کہ:

"أن النبي صلى الله عليه وسلم بدأ باليهود فأبوا أن يحلفوا، فردّ القسامة على الأنصار، فأبوا أن يحلفوا، فجعل النبي صلى الله عليه وسلم

---

(٤٦) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنّفه، كتاب الديات، باب ماجاء في القسامة، رقم: ٢٨٣٨٣

(٤٧) أخرجه عبد الرزاق في مصنفه، كتاب العقول، باب القسامة، رقم: ١٨٥٧٥

العقل على يهود." (٤٨)

یعنی "نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہود سے (قسامت کی) ابتداء کی اور انہوں نے حلف اٹھانے سے انکار کر دیا تو آپ نے انصار پر قسامت لوٹائی، انہوں نے بھی حلف اٹھانے سے انکار کیا تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہود پر دیت مقرر کی۔"

علامہ ابن الترکمانی رحمۃ اللہ علیہ ان روایات کے درمیان تطبیق بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"ووجه التوفيق بين هذه الأحاديث وبين ما في حديث سهل أنه عليه السلام أوجبها عليهم، ثم تبرع بها عنهم. قال النووي في شرح مسلم: قال جمهور أصحابنا وغيرهم أنّ معناه أنه عليه السلام اشتراها من أهل الصدقات بعد أن ملكوها، ثم دفعها تبرعاً إلى أهل القتيل انتهى كلامه، وبهذا يزول الاختلاف."(٤٩)

یعنی "ان روایات اور حضرت سہل رضی اللہ عنہ کی حدیث کے درمیان تطبیق کا طریقہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اولاً دیت یہودیوں پر واجب کی، پھر ان کی طرف سے تبرعاً خود ادا کی۔ امام نووی رحمۃ اللہ علیہ شرح مسلم میں فرماتے ہیں کہ "ہمارے جمہور اصحاب اور دیگر فقہاء نے فرمایا ہے کہ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ آپ علیہ السلام نے اہل صدقات سے ان اونٹوں کو خریدا جب کہ وہ ان کے مالک بن چکے تھے، پھر آپ نے وہ اونٹ تبرعاً مقتول کے اولیاء کے حوالے کیے۔ اس سے اختلاف رفع ہو جاتا ہے۔"

"ہدایہ" کے شارح قاضی زادہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا اپنی طرف سے یا صدقہ کے اونٹوں سے دیت ادا کرنا اہل ذمہ کی طرف سے بطور حمالہ کے احسان تھا اور یہ جائز ہے۔ "فتح القدیر" کے تکملہ میں "النهاية" اور "معراج الدرايه" کے حوالے سے نقل کرتے ہوئے وہ فرماتے ہیں:

---

(٤٨) أخرجه عبد الرزاق في مصنّفه، كتاب العقول، باب القسامة، رقم: ١٨٥٧٨

(٤٩) دیکھئے الجوهر النقي على السنن الكبرى للبيهقي، كتاب القسامة، باب أصل القسامة والبداية فيها مع اللوث......: ٢١١/٨

"إنما وديٰ رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم من عنده أو بمأة من إبل الصدقة على سبيل الحَمَالة عنهم...... لأنّه تجوز الحَمَالة عن أهل الذمة، فإنّ قضاء دين الغير برّله، وأهل الذمة من أهل البرّ إليهم، حتى جاز عندنا صرف الكفارات إليهم، ولا يجوز من مال الزكاة إلا على سبيل الاستقراض من بيت المال." (۵۰)

(۵۰) تكملة فتح القدير، كتاب الديات، باب القسامة: ۳۰۸/۹

صحیحین میں پہلی دوقسم کی روایات ہیں۔ بعض روایات میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے خود اپنی طرف سے دیت ادا کی، جبکہ بعض طرق میں ہے کہ آپ نے صدقہ کے سو اونٹوں سے دیت ادا کی، لہٰذا صحیحین کے شارحین نے بھی ان دوقسم کی روایات پر گفتگو کی ہے۔

چنانچہ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ اس مقام پر فرماتے ہیں:

"قوله: (فوداه مائة) في رواية الكشميهني "بمائة" ووقع في رواية أبي ليلى "فوداه من عنده" وفي رواية يحيى بن سعيد "فعقله النبي صلى اللّٰه عليه وسلم من عنده" أي أعطى ديته، وفي رواية حماد بن زيد "من قبله" بكسر القاف وفتح الموحدة أي من جهته، وفي رواية الليث عنه "فلما رأى ذلك النبي صلى اللّٰه عليه وسلم أعطى عقله."

قوله: (من إبل الصدقة) زعم بعضهم أنه غلط من سعيد بن عبيد لتصريح يحيى بن سعيد بقوله "من عنده" وجمع بعضهم بين الروايتين باحتمال أن يكون اشتراها من إبل الصدقة بمال دفعه من عنده، أو المراد بقوله "من عنده" أي بيت المال المرصد للمصالح، وأطلق عليه صدقة باعتبار الانتفاع به مجاناً لما في ذلك من قطع المنازعة وإصلاح ذات البين، وقد حمله بعضهم على ظاهره فحكى القاضي عياض عن بعض العلماء جواز صرف الزكاة في الكلام على حديث أبي لاس قال "حملنا النبي صلى اللّٰه عليه وسلم على إبل من إبل الصدقة في الحج" وعلى هذا فالمراد بالعندية كونها تحت أمره وحكمه، وللاحتراز من جعل ديته على اليهود أو غيرهم." فتح الباري، كتاب الديات، باب القسامة: ۲۹۲/۱۲

شارح مسلم علامہ قرطبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

"و (قوله: فواده رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم من عنده) إنما فعل ذلك على مقتضى كرم خلقه، وحسن إيالته (سياسته)، وجلباً للمصلحة، ودفعاً للمفسدة، وإطفاءً للنائرة، وتاليفاً للأغراض المتنافرة وعند تعزر الوصول إلى استيفاء الحق لتعذر طرقه. وهذا اللفظ الذي هو (مِنْ عنده) ظاهرٌ في: أنَّ الإبل التي دفع =

یعنی: ”حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی طرف سے یا صدقہ کے سواونٹوں سے دیت ادا کی، ان (یہودیوں) کی طرف سے برداشت کرتے ہوئے، اُس لئے کہ اہل ذمہ کا حمالہ (تاوان یا خون بہا کا ذمہ لینا) جائز ہے، کیونکہ دوسرے کا قرض ادا کرنا اس پر احسان کرنا ہے اور اہل ذمہ پر احسان کیا جاسکتا ہے، حتیٰ کہ ہمارے نزدیک ان کو کفارات (کا مال) دینا جائز ہے۔ اور زکاۃ کے مال سے (دیت ادا کرنا) جائز نہیں ہے مگر بیت المال سے قرض لے کر۔“

قسامت کے احکام

قسامت کے احکام میں فقہاء کا شدید اختلاف ہے، یہاں تک کہ ابن المنذر رحمۃ اللہ علیہ نے ”کتاب الاجماع“ میں فرمایا ہے کہ ”قسامت میں کوئی چیز بھی اتفاقی نہیں ہے سوائے حلف کے کہ وہ قسامت میں کافی ہوجاتا ہے۔“ (۵۱)

حدیث باب کی مناسبت سے قسامت کے بعض مسائل کو یہاں بیان کیا جاتا ہے۔

= كانت من ماله. وهذا أصحُّ من رواية من روى: أنها كانت من إبل الصدقة، فإذ قد قيل: إنها غلط من بعض الرواة؛ إذ ليس هذا من مصارف الزكاة.

قلت: والأولىٰ الا يغلّط الراوي العدل الجازم بالرواية ما أمكن. ويحتمل ذلك أوجهًا من التأويلات: أحدها: أنه تسلّف ذلك من مال الصدقة؛ حتى يؤديها من الفيء. وثانيها: أن يكون أولياء القتيل مستحقين للصدقة، فأعطاها إياهم في صورة الدية، تسكيناً لنفرتهم وجبراً لهم؛ مع أنهم مستحقون لها. وثالثها: أنه أعطاهم تلك من سهم المؤلفة قلوبهم استئلافاً لهم، واستجلاباً لليهود. ورابعها: قول من قال: إنه يجوز صرف الصدقة في مثل هذا؛ لأنه من المصالح العامة. وهذا أبعد الوجوه، لقوله تعالىٰ: ﴿إنما الصدقت للفقرآء والمسٰكين ......﴾ (التوبة: ٦٠).“

(المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، كتاب القسامة، باب كيفية القسامة وأحكامها: ١٥/٥، ١٦، نیز دیکھئے إكمال المعلم بفوائد مسلم، كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب القسامة: ٤٧٤/٥، ٤٧٥، شرح النووي على الصحيح لمسلم، كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب القسامة: ١٥٠/١١)

(٥١) كتاب الإجماع لابن المنذر، ص: ١٣٦

قسامت کی مشروعیت

قسامت کی کیفیت، موجب اور دیگر تفصیلات میں اختلاف کے باوجود اس کی مشروعیت پر جمہور فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر کوئی آدمی مقتول پایا جائے اور قاتل پر گواہ قائم نہ ہوں تو قسامت کے ذریعے فیصلہ کیا جائے گا۔

بعض فقہاء کا نقطہ نظر

البتہ بعض فقہاء کی طرف یہ نسبت کی گئی ہے کہ انہوں نے قسامت کا انکار کیا ہے اور ان کے ہاں قسامت سے دیت وقصاص وغیرہ کوئی چیز ثابت نہیں ہوتی۔ ان میں حکم بن عتیبہ، ابوقلابہ، سلیمان بن یسار، سالم بن عبداللہ، قتادہ، مسلم بن خالد، ابراہیم بن علیہ رحمہم اللہ وغیرہ شامل ہیں۔ (۵۲) قاضی عیاض رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا میلان بھی اسی رائے کی طرف ہے۔ (۵۳)

بعض فقہاء کی دلیل

۱- ان حضرات کی ایک دلیل یہ ہے کہ قسامت شرعی اصولوں سے متصادم ہے کہ شرعاً جب تک کسی چیز کا قطعی علم نہ ہو یا اس کا مشاہدہ نہ کیا گیا ہو تو حلف اٹھانا جائز نہیں اور نہ بعد از حلف مدعی علیہ پر کوئی چیز واجب کی جاسکتی ہے۔ (۵۴) جب کہ قسامت میں ان دونوں اصولوں کی خلاف ورزی ہوتی ہے کہ شوافع کے ہاں مشاہدہ نہ ہونے کے باوجود اولیائے مقتول سے قسم لی جاتی ہے اور احناف کے ہاں مدعی علیہ سے حلف لینے کے باوجود اس پر دیت واجب کی جاتی ہے۔

۲- اسی طرح احادیث سے ثابت شدہ فقہی ضابطہ ہے کہ گواہ مدعی کے ذمہ اور قسم مدعی علیہ پر لازم

---

(۵۲) دیکھئے، بداية المجتهد، كتاب القسامة، باب وجوب الحكم بالقسامة: ٩٦/٦، فتح الباري، كتاب الديات، باب القسامة: ٢٩٣/١٢، شرح النووي، كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب القسامة: ١٤٧/١١، الفقه الإسلامي وأدلته، الفصل الخامس، طريق إثبات الجناية، المبحث الثاني، المطلب الثالث، آراء الفقهاء في شرعية القسامة: ٥٨٠٩/٧

(۵۳) إكمال المعلم بفوائد مسلم، كتاب القسامة و المحاربين والقصاص والديات، باب القسامة: ٤٦٤/٥

(۵٤) بداية المجتهد، كتاب القسامة، باب وجوب الحكم بالقسامة: ٩٧/٦، نيل الأوطار، كتاب الدماء، باب ما جاء في القسامة: ٣٩/٧

ہوتی ہے(۵۵) لیکن قسامت میں اس اصول کو بھی توڑا جاتا ہے اور شوافع، حنابلہ وغیرہ حضرات کے ہاں قسمیں مدعی پر بھی آتی ہیں۔(۵۶)

حدیث خیبر کے بارے میں ان حضرات کی رائے یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس واقعے میں قسامت کے ذریعے فیصلہ نہیں فرمایا تھا بلکہ یہ زمانہ جاہلیت کا ایک رواج تھا اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو یہ سمجھانا چاہا کہ شرعی اصولوں کی روشنی میں اس پر عمل ممکن نہیں۔ چنانچہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اولیائے مقتول سے قسمیں لینا چاہیں تو انہوں نے انکار کرتے ہوئے کہا کہ جس چیز کا ہم نے مشاہدہ ہی نہیں کیا اس پر کیسے حلف اٹھا سکتے ہیں؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پھر یہودی قسمیں کھائیں گے، لیکن انصار نے کہا کہ کافر قوم کی قسموں پر ہم کیسے اعتبار کر سکتے ہیں؟ اگر مشاہدے کے بغیر حلف اٹھانا شرعی حکم ہوتا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم ضرور فرماتے کہ سنت یہی ہے لہٰذا تمہیں اس کی اتباع کرنی چاہیے۔

ان حضرات نے کہا ہے کہ جب یہ احادیث وآثار قسامت کے سلسلے میں نص نہیں ہیں اور ان میں تاویل کی گنجائش بھی ہے تو شرعی اصولوں کی خلاف ورزی یا ان میں تاویل کے بجائے ان آثار واحادیث میں تاویل کی جائے گی۔(۵۷)

جمہور کی دلیل

۱۔ جمہور کی دلیل حدیث باب ہے۔ اس کے الفاظ میں اختلاف کے باوجود محدثین کا اس کی صحت پر اتفاق ہے۔ اس سے نفس قسامت کا اثبات ہوجاتا ہے۔

چنانچہ ابن رشد مالکی رحمۃ اللہ علیہ حدیث باب کے بارے میں فرماتے ہیں:

(٥٥) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب في الرهن في الحضر، باب إذا اختلف الراهن والمرتهن ونحوه ...... رقم: ٢٥١٤-٢٥١٦، ومسلم في صحيحه، كتاب الأقضية، باب اليمين على المدعى عليه، رقم: ١٧١١، والبيهقي في سننه عن ابن عباس رضي الله عنهما، كتاب الدعوى والبينات، باب البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه: ٤٢٧/١٠

(٥٦) بداية المجتهد، كتاب القسامة، بمن يبدأ بالأيمان الخمسين في القسامة: ٩٧/٦، ١٠٠

(٥٧) دیکھئے بداية المجتهد، كتاب القسامة، عمدة من لم يعمل بها: ٩٧/٦، ٩٨، والفقه الإسلامي وأدلته، الفصل الخامس، طريق إثبات الجناية، آراء الفقهاء في شرعية القسامة: ٥٨٠٩/٧

"وعمدة الجمهور: ما ثبت عنه علیه الصلاة والسلام من حدیث حویصة ومحیصة، وهو حدیث متفق علیٰ صحته من أهل الحدیث إلا أنهم اختلفوا في ألفاظه." (۵۸)

یعنی "جمہور کی عمدہ دلیل وہ ہے جو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے حضرت حویصہ اور حضرت محیصہ رضی اللہ عنہما کی حدیث کے حوالے سے ثابت ہے، اس حدیث کی صحت پر محدثین نے اتفاق کیا ہے، مگر انہوں نے اس کے الفاظ میں اختلاف کیا ہے۔"

۲- قسامت ایک مستقل شرعی حکم ہے۔ بعض دوسرے شرعی حکموں کی طرح یہ بھی شرعی اصولوں کے لئے مخصص ہے۔ اس کی علت انسانی خون کو ضائع ہونے سے بچانا ہے، کیوں کہ قتل کی کئی وارداتیں ایسے خفیہ مقامات پر کی جاتی ہیں کہ ان پر گواہی قائم نہیں ہوسکتی، لہٰذا یہ طریقہ انسانی خونوں کو ضائع ہونے سے بچانے کے لئے اختیار کیا گیا کہ جس محلّہ میں مقتول پایا جائے اور قاتل معلوم نہ ہو تو دیت اہل محلّہ پر واجب ہوگی، کیونکہ آدمی کا قتل ہوجانا اور اس کے قاتلوں کا معلوم نہ ہونا اہل محلّہ کی غفلت کی وجہ سے ہوا ہے، لہٰذا دیت بھی انہیں پر واجب ہوگی۔ احناف کے ہاں حلف کے باوجود مدعیٰ علیہ پر دیت واجب ہوتی ہے۔ (۵۹)

اس کی مزید تفصیل عنقریب آرہی ہے۔

بعض فقہاء کے استدلال کا جواب

قسامت کی مشروعیت کا انکار کرنے والے فقہاء نے قسامت سے متعلق حدیث باب کو تلطف پر محمول کیا تھا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے دورِ جاہلیت کی اس رسم کے بطلان کو صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین پر واضح کرنے کے لئے یہ طریقہ اختیار فرمایا تھا۔

ان کی یہ بات اس لئے درست نہیں ہے کہ اس واقعے کی بعض روایات میں اس بات کی صراحت موجود ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جاہلیت کے اس دستور کو برقرار رکھا اور خیبر کے یہودیوں پر اس کے ذریعے

(۵۸) بدایة المجتهد، کتاب القسامة، باب وجوب الحکم بالقسامة: ۹٦/٦

(۵۹) دیکھئے، بدایة المجتهد، کتاب القسامة: ٦/۹۸، نیل الأوطار، کتاب الدماء، باب ما جاء في القسامة: ۳۹/۷، تکملة فتح الملهم، کتاب القسامة والمحاربین والقصاص والدیات، باب القسامة: ۲/۱٦٤

فیصلہ فرمایا۔(٦٠) چنانچہ ایک روایت کے الفاظ ہیں:

"أن القسامة كانت في الجاهلية، فأقرها رسول الله صلى الله عليه وسلم على ما كانت عليه، وقضى بها بين أناس من الأنصار في قتيل ادّعوه على يهود خيبر." (٦١)

یعنی "قسامت زمانۂ جاہلیت میں تھی اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے اسی طرح برقرار رکھا جیسا کہ وہ تھی اور کچھ انصاری لوگوں کے مقتول کے بارے میں اس کے ذریعے فیصلہ فرمایا، جس کا انہوں نے خیبر کے یہودیوں پر دعویٰ کیا تھا۔"

قسامت کی صورت میں فقہاء کا اختلاف

جیسا کہ ماقبل میں گزر چکا ہے کہ جمہور فقہا کا قسامت کی مشروعیت پر اتفاق ہے لیکن قسامت کے دیگر احکام ومسائل میں شدید اختلاف پایا جاتا ہے اور یہ اختلاف کئی جزئیات میں تقسیم ہوجاتا ہے۔ یہاں سب سے پہلے مذاہب اربعہ کی روشنی میں قسامت کی صورت کو بیان کیا جاتا ہے تاکہ قارئین کے لئے قسامت کے دیگر مسائل واحکام کو سمجھنے میں دشواری نہ ہو۔

احناف کا مذہب

احناف کے ہاں جب کوئی آدمی مقتول پایا جائے اور اس پر زخم، مار، گلا گھونٹنے یا ان کے علاوہ تعدی وغیرہ کا کوئی اور اثر موجود ہو تو قسامت واجب ہوتی ہے، بشرطیکہ جہاں مقتول پایا گیا ہے وہ جگہ کسی متعین شخص یا متعین اشخاص کی ملکیت یا قبضے میں ہو، اس کا قاتل معلوم نہ ہو، اور اولیائے مقتول نے کسی مقامی آدمی یا جماعت کو متہم کرکے ان سے قسامت کا مطالبہ کیا ہو تو اولیائے مقتول کے منتخب کردہ پچاس آدمیوں سے حلف لیا جائے گا اور وہ ان الفاظ کے ساتھ حلف اٹھائیں گے کہ "بالله ما قتلناه ولا علمنا له قاتلا" (بخدا! نہ ہم نے اسے قتل کیا ہے اور نہ ہی ہمیں اس کے قاتل کا علم ہے) اگر وہ قسمیں اٹھالیں تو ان کے عاقلہ پر دیت واجب ہوگی اور اس

(٦٠) نيل الأوطار، كتاب الدماء، باب ما جاء في القسامة: ٣٩/٧.

(٦١) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب القسامة، باب القسامة، رقم: ٤٣٥٠-٤٣٥٢، والنسائي في سننه، كتاب القسامة، باب القسامة، رقم: ٤٧١١، ٤٧١٢.

میں قتل عمد اور خطا دونوں کا دعویٰ برابر ہے۔ اگر انہوں نے انکار کردیا تو انہیں قید کیا جائے گا یہاں تک کہ وہ حلف اٹھالیں یا قتل کا اقرار کرلیں۔

امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے کہ انہیں قید نہیں کیا جائے گا بلکہ محض ان کے انکار سے عاقلہ پر دیت واجب ہوگی۔(۶۲)

شوافع کا مذہب

شوافع کے ہاں جب قتل شہر سے جدا کسی محلے یا چھوٹی بستی میں کیا گیا ہو اور قاتل معلوم نہ ہو، نہ قتل پر گواہ قائم ہوں اور اولیائے مقتول نے شخص معین یا کئی اشخاص معینہ پر دعویٰ کیا ہو کہ انہوں نے عمداً، خطأً یا شبہ عمد کے طور پر قتل کیا ہے تو قسامت واجب ہوگی۔

پھر شوافع کے ہاں لوث کے موجود ہونے یا نہ ہونے سے قسامت کا حکم مختلف ہو جاتا ہے۔ ان کے ہاں لوث اس ظاہری قرینے کو کہا جاتا ہے جو اولیاء کے دعویٰ کی تصدیق کرے، مثلاً مدعی اور مدعی علیہ کے درمیان پہلے سے دشمنی موجود تھی یا جس بستی اور محلے میں مقتول پایا گیا ہے وہ اس کے دشمن ہوں، یا یہ ثابت ہو جائے کہ مدعی علیہ مقتول پر جمع ہو کر جدا ہوئے اور وہ بعد میں مقتول پایا گیا، یا دو صفیں قتال کے لئے آمنے سامنے ہوئیں اور مقتول کو چھوڑ کر جدا ہو گئیں، یا ایک عادل آدمی نے مدعی علیہ کے خلاف گواہی دی کہ اس نے قتل کیا ہے۔ یا ان لوگوں نے گواہی دی جن کی گواہی قصاص میں قبول نہیں کی جاتی، جیسے عورتیں، غلام، کافر، فاسق اور بچے وغیرہ، یہ تمام امور اولیائے مقتول کے دعویٰ کی سچائی پر واضح دلائل ہیں اور شوافع کی اصطلاح میں انہیں لوث کہا جاتا ہے۔

لوث کی صورت

اگر دعوے کے ساتھ ایسا لوث موجود ہے جس سے قاضی کے دل میں اولیائے مقتول کی سچائی آجائے تو وہ پہلے اولیائے مقتول سے پچاس قسمیں لے گا، اولیائے مقتول ہر قسم میں قتل کی صورت بیان کریں گے، مدعی علیہ کی موجودگی میں اس کی طرف اشارہ کریں گے اور اس کے غیب ہونے کی صورت میں اس کا نام ونسب ذکر کریں گے اور وہ حلف اٹھائیں گے کہ بخدا! اس آدمی نے مثلاً میرے بیٹے کو عمداً، خطأً یا شبہ عمد کے طور پر قتل کیا ہے۔ اگر اولیاء نے یہ حلف اٹھالیا تو قتل عمد کی صورت میں مدعی علیہ پر، جب کہ قتل خطا اور شبہ عمد کی صورت میں

(٦٢) تفصیل کے لیے دیکھئے، بدائع الصنائع، کتاب الجنایات، فصل في شرائط وجوب القسامة: ۱۰/۳۷۹، ۳۸۲

ان کے عاقلہ پر دیت واجب ہوگی۔ اگر اولیا نے حلف سے انکار کر دیا تو قسموں کو مدعی علیہ پر لوٹایا جائے گا اور وہ پچاس قسمیں اٹھائے گا کہ اس نے اس آدمی کو قتل نہیں کیا، اس صورت میں وہ بری ہو جائے گا اور اس پر کوئی چیز واجب نہیں ہوگی۔

لوث کے موجود نہ ہونے کی صورت

اگر دعوے کے ساتھ لوث موجود نہیں ہے تو اولیائے مقتول سے حلف نہیں لیا جائے گا اور اس صورت میں صرف مدعی علیہ سے پچاس قسمیں لی جائیں گی کہ اس نے قتل نہیں کیا۔ اگر اس نے قسمیں اٹھالیں تو وہ بری ہو جائے گا اور اس پر کوئی چیز واجب نہیں ہوگی۔ اگر اس نے قسم سے انکار کر دیا تو قسموں کو اولیائے مقتول کی طرف لوٹایا جائے گا، اگر وہ حلف اٹھالیں تو وہ دیت کے مستحق ہوں گے، گویا مدعی علیہ کا انکار کرنا لوث بن جائے گا اور اس پر لوث کے احکام جاری ہوں گے۔ اگر انہوں نے انکار کر دیا تو مدعی علیہ بری ہو جائے گا اور اس پر کوئی چیز واجب نہیں ہوگی۔ (٦٣)

---

(٦٣) شوافع کے مذاہب کی تفصیل کے لیے دیکھیے، روضة الطالبين للنووي، كتاب دعوى الدم والقسامة والشهادة على الدم، الباب الثاني في القسامة: ٢٣٥/٧ – ٢٤٨، نهاية المحتاج للرملي، كتاب دعوى الدم والقسامة: ٣٨٩/٧–٣٩٧، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، حاشية البجيرمي على إقناع الخطيب، كتاب الجنايات، فصل في القسامة: ١٥٨/٤–١٦٣، دار الفكر، بيروت، لبنان.

مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم العالیہ نے فرمایا ہے کہ اکثر حنفی کتب مثلاً، ہدایہ، رد المحتار اور بذل المجہود وغیرہ میں یہ نقل کیا گیا ہے کہ لوث کے نہ ہونے کی صورت میں امام شافعی کا مذہب احناف کے موافق ہے، یہ تسامح ہے۔ کیونکہ احناف کے ہاں مدعی علیہم کے قسمیں اٹھانے کے بعد بھی ان پر دیت واجب ہوتی ہے جبکہ شوافع کی کتابوں میں مدعی علیہم کے قسمیں اٹھانے کے بعد ایجاب دیت کا قول مذکور نہیں، اگر چہ وہاں لوث موجود نہ ہو۔ لہٰذا شوافع کے مذہب کے سلسلے میں شوافع کی معتمد و مشہور کتب پر اعتماد کیا جائے گا۔ (تكملة فتح الملهم، كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب القسامة: ١٦٥/٢)

لیکن یہ بات ملحوظ رکھنا ضروری ہے کہ احناف کی مذکورہ بالا اور دیگر کتابوں میں جہاں "فمذهبه مثل مذهبنا" کہا گیا ہے وہاں آگے یہ وضاحت بھی موجود ہے کہ اگر مدعی علیہم حلف اٹھا لیتے ہیں تو شوافع کے ہاں ان پر دیت واجب نہیں ہوتی۔ (دیکھئے، الهداية: ٢٠٧/٨، ٢٠٨، رد المحتار: ٤٤٣/٥، بذل المجهود: ١٢-٦٢٩/١، البحر الرائق: ١٩٠/٩، تبيين الحقائق: ٣٤٨/٧)

مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب

مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب چند امور کے علاوہ شوافع کے مذہب کے موافق ہے اور ان اختلافی امور کو ذیل میں بیان کیا جاتا ہے:

۱-اگر لوث کی صورت میں اولیائے مقتول حلف اٹھالیں تو مالکیہ اور حنابلہ کے ہاں قتل عمد کے دعوی کی صورت میں مدعی علیہ پر قصاص واجب ہے جب کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے قول جدید میں قصاص نہیں، صرف دیت واجب ہے اور یہی شوافع کا مختار مذہب ہے۔(٦٤)

۲-حنابلہ کا مختار مذہب یہ ہے کہ اولیائے مقتول کے انکار کی صورت میں اگر لوث موجود ہے تو مدعی علیہ سے پچاس قسمیں اور اگر لوث نہیں ہے تو ایک قسم لی جائے گی۔(٦٥)

شوافع کا مختار مذہب یہ ہے کہ لوث ہو یا نہ ہو دونوں صورتوں میں مدعی علیہ سے پچاس قسمیں لی جائیں گی۔جیسا کہ ماقبل میں شوافع کے مذہب کی بیان کردہ تفصیل سے واضح ہے۔

اس صورت میں بظاہر مالکیہ کا مذہب حنابلہ کے موافق ہے کہ لوث کے نہ ہونے کی صورت میں ان کے ہاں قسامت نہیں ہے۔(٦٦)

۳-اگر مدعی علیہ قسم سے انکار کردے تو شوافع کے ہاں قسمیں دوبارہ مدعی پر لوٹائی جائیں گی۔(٦٧)

= اس صورت میں گویا مماثلت سے مراد یہ ہے کہ جس طرح احناف کے ہاں قسمیں صرف مدعی علیہم سے لی جاتی ہیں، مدعی سے نہیں تو لوث کے نہ ہونے کی صورت میں شوافع کے ہاں بھی قسمیں صرف مدعی علیہم سے لی جائیں گی، مدعی سے نہیں۔ لہٰذا ان کتابوں کو دیکھنے سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان میں مذکور شوافع کا مذہب ان کی معتمد و مشہور کتب کے موافق ہے اور اس کو خطا اور تسامح کہنا درست نہ ہوگا۔

(٦٤) كتاب الأم للإمام الشافعي، كتاب جراح العمد، الخطأ والعمد في القسامة: ٣٣٧/٧، الفقه الإسلامي وأدلته، الباب الثالث، العقوبات وجناياتها: ٥٨٣٣/٧، الموسوعة الفقهية: ١٧٩/٣٣.

(٦٥) المغني لابن قدامة، كتاب الديات، باب القسامة: ٣٨٩/٨

(٦٦) دیکھئے، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، باب في الدماء: ٢٥٨/٦، شرح مختصر الخليل للخرشي، باب أحكام الدماء وما يتعلق بها: ٥٠/٨، دار الفكر، بيروت.

(٦٧) الفقه الإسلامي وأدلته، الباب الثالث: الجنايات و عقوباتها: ٥٨١٩/٧، روضة الطالبين، كتاب =

مالکیہ اور حنابلہ کے ہاں مدعی پر دوبارہ قسمیں نہیں لوٹائی جائیں گی۔

مالکیہ نے کہا ہے کہ انکار کی صورت میں مدعیٰ علیہ کو قید کیا جائے گا یہاں تک کہ وہ حلف اٹھالے، یا اقرار کرلے، یا مرجائے۔ مالکیہ کا ایک قول یہ ہے کہ انکار کی صورت میں مدعیٰ علیہ کو سو کوڑے لگائے جائیں گے اور اسے ایک سال قید کیا جائے گا۔(٦٨)

حنابلہ کے نزدیک اسے قید نہیں کیا جائے گا بلکہ ایک روایت کے مطابق بیت المال پر دیت واجب ہے اور ایک روایت میں مدعیٰ علیہ پر دیت واجب ہے اور اسی دوسری روایت کو ابن قدامہ حنبلی رحمۃ اللہ علیہ نے صحیح قرار دیا ہے۔(٦٩)

شوافع، مالکیہ اور حنابلہ کے درمیان لوث کی تعیین اور دیگر جزئیات وتفصیلات میں بھی اختلاف ہے لیکن قسامت کی صورت میں صرف مذکورہ بالا تین امور میں اختلاف ہے۔

اختلافی امور کا خلاصہ

مذکورہ تفصیل سے یہ واضح ہوگیا ہے کہ ائمہ اربعہ کے درمیان قسامت کی جزئیات وتفصیلات میں شدید اختلاف کے باوجود بنیادی اختلاف تین امور میں ہے۔

١- ائمہ ثلاثہ کے ہاں سماعت کے لئے دعویٰ کا ایک یا کئی معین آدمیوں پر ہونا ضروری ہے۔(٧٠) جب کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں دعویٰ اگر اہل محلّہ کے غیر معین آدمیوں پر ہو تو بھی مقدمہ کی سماعت کی جائے گی۔(٧١)

= دعوى الدم والقسامة والشهادة على الدم، الباب الثاني في القسامة: ٢٤٨/٧؛ الموسوعة الفقهية، كيفية القسامة: ١٧٣/٣٣

(٦٨) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، باب في أحكام الدماء والقصاص: ٢٧٢/٦، ٢٧٣، الفقه الإسلامي وأدلته، الباب الثالث: الجنايات وعقوباتها: ٥٨١٩/٧

(٦٩) المغني لابن قدامة، كتاب الديات، باب القسامة: ٣٩١/٨

(٧٠) التشريع الجنائي الإسلامي: ٣٢٩/٢، المغني لابن قدامة، كتاب الديات، باب القسامة: ٣٨٣/٨، الحاوي الكبير، كتاب القسامة: ٥٧/١٣، الموسوعة الفقهية: ١٦٨/٣٣، ١٦٩

(٧١) إعلاء السنن، كتاب الجنايات، باب في كيفية القسامة: ٣٦٢/١٨، الموسوعة الفقهية: ١٦٩/٣٣

۲-ائمہ ثلاثہ کے ہاں قسمیں پہلے اولیائے مقتول پر پیش کی جائیں گی، اگر وہ انکار کردیں تو پھر مدعی علیہ پر پیش کی جائیں گی۔(۷۲) جب کہ احناف کے نزدیک قسمیں اولیائے مقتول پر نہیں بلکہ صرف مدعی علیہ پر پیش کی جائیں گی۔(۷۳)

۳-تیسرا اختلاف قسامت کے موجب میں ہے کہ حنفیہ اور شوافع کے ہاں قسامت کا موجب صرف دیت ہے۔(۷۴) جب کہ مالکیہ وحنابلہ کے ہاں قتل عمد کی صورت میں قسامت کا موجب قصاص ہے۔(۷۵)

مذکورہ بالا تینوں مسائل قسامت میں بنیادی بھی ہیں، اختلافی بھی ہیں اور تینوں کا حدیث باب کے ساتھ بھی گہرا تعلق ہے، لہٰذا ذیل میں یہ تینوں مسائل دلائل کی روشنی میں بیان کیے جاتے ہیں:

غیر معین افراد پر قسامت کا دعویٰ

۱-جیسا کہ ماقبل میں گزرا ہے کہ ائمہ ثلاثہ کے ہاں دعوے کی صحت کے لئے دعوے کا کسی ایک یا کئی معین آدمیوں پر ہونا ضروری ہے۔ ولی مقتول کہے گا کہ ہمارے آدمی کو فلاں آدمی نے عمداً، خطأً یا شبہ عمد کے طور پر قتل کیا ہے۔ اگر اس نے اہل محلہ کے غیر معین آدمی پر قتل کا دعوی کیا ہے تو اس کا دعویٰ نہیں سنا جائے گا اور اس میں قسامت جاری نہیں ہوگی۔(۷۶)

(۷۲) دیکھئے، شرح النووي على الصحيح لمسلم، كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب القسامة: ۱۱/۱۴۷، المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، كتاب القسامة والقصاص والديات، باب في كيفية القسامة وأحكامها: ۵/۱۰، المغني لابن قدامة، كتاب الديات، باب القسامة: ۸/۳۸۹

(۷۳) عمدة القاري، كتاب الديات، باب القسامة: ۲۴/۹۰، نیز مذاہب کے لیے دیکھئے، الفقه الإسلامي وأدلته، الباب الثالث: الجنايات وعقوباتها: ۷/۵۸۱۷-۵۸۱۸، الموسوعة الفقهية: ۳۳/۱۷۲-۱۷۴

(۷۴) روضة الطالبين للنووي، كتاب دعوى الدم والقسامة والشهادة على الدم، الباب الثاني في القسامة: ۷/۲۴۷، الهداية، كتاب الجنايات، باب القسامة: ۸/۲۰۷، ۲۰۹، الفقه الإسلامي وأدلته، الباب الثالث: الجنايات وعقوباتها: ۷/۵۸۲۳

(۷۵) بداية المجتهد، كتاب القسامة: ۶/۸۹، المغني لابن قدامة، كتاب الديات، باب القسامة: ۸/۳۹۰

(۷۶) المغني لابن قدامة، كتاب الديات، باب القسامة: ۸/۳۸۳، الحاوي الكبير، كتاب القسامة: ۱۳/۵۷، نيل الأوطار، كتاب الدماء، باب ما جاء في القسامة: ۷/۴۰، الموسوعة الفقهية: ۳۳/۱۶۸

احناف کے ہاں قسامت کے دعوے کی سماعت کے لئے مدعیٰ علیہ کی تعیین شرط نہیں ہے، اگر اولیائے مقتول نے تعیین کے بغیر اہل محلہ پر قتل کا دعویٰ کیا تو وہ سنا جائے گا اور اس میں قسامت بھی جاری ہوگی۔ (۷۷)

احناف کے دلائل

۱- فقہائے احناف کا ایک استدلال حدیث باب سے ہے کہ انصار نے تعیین کے بغیر خیبر کے یہودیوں پر دعویٰ کیا تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے اس دعوے کو سنا اور اس میں قسامت بھی جاری فرمائی۔ (۷۸)

(۷۷) إعلاء السنن، كتاب الجنايات، باب في كيفية القسامة: ۳٦۲/۱۸، الموسوعة الفقهية: ۱٦۹/۳۳

(۷۸) تكملة فتح الملهم، كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب القسامة: ۱٦٦/۲

ابن قدامہ حنبلی رحمۃ اللہ علیہ کا اشکال اور اس کے جوابات

ابن قدامہ حنبلی رحمۃ اللہ علیہ نے حدیث باب کا یہ جواب دیا ہے کہ انصار کا یہ دعویٰ حقیقت میں دعویٰ ہی نہیں تھا، کیونکہ دعوے کے لئے مدعیٰ علیہ کی تعیین اور اس کا موجود ہونا ضروری ہے جب کہ یہاں ایسا نہیں ہے۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

"فإن دعوى الأنصار التي سمعها رسول الله صلى الله عليه وسلم لم تكن دعوى التي بين الخصمين المختلف فيها، فإن تلك من شرطها حضور المدعى عليه عندهم، أو تعذر حضوره عندنا، وقد بين النبي صلى الله عليه وسلم أن الدعوى لا تصح إلا على واحد بقوله: "تقسمون على رجل منهم، فيدفع إليكم برمته"، وفي هذا بيان أن الدعوى لا تصح على غير معين". (المغني لابن قدامة، كتاب الديات، باب القسامة: ۳۸۳/۸)

یعنی "انصار کا جو دعویٰ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے سنا، وہ ایسا دعویٰ نہیں جو دو خصموں کے درمیان ہو اور اس میں اختلاف کیا گیا ہو، کیونکہ احناف کے ہاں اس کی شرط مدعیٰ علیہ کا حاضر ہونا، یا ہمارے ہاں اس کے حضور کا متعذر ہونا ہے اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان کیا ہے کہ دعویٰ صرف ایک آدمی پر صحیح ہوتا ہے، اپنے اس فرمان کے ساتھ کہ "تم ان میں سے کسی آدمی پر قسمیں اٹھاتے ہو تاکہ وہ تمہیں رسی سمیت حوالے کیا جائے" اس میں اس بات کا بیان ہے کہ دعویٰ غیر معین پر صحیح نہیں ہے۔"

(عبارت میں منقول حدیث کی تخریج کے لیے دیکھئے، الصحيح لمسلم، كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب القسامة، رقم: ۴۳۴۲، وسنن أبي داود، كتاب الديات، باب القسامة، رقم: ۴۵۲۰، =

....

= السنن الكبرى للبيهقي، كتاب القسامة، باب القسامة والبداية فيها مع اللوث بأيمان المدعي: ۱۱۸/۸،
واللفظ في الجميع: "يقسمون خمسون منكم على رجل منهم، فيدفع برمته.)"

لیکن ابن قدامہ حنبلی رحمۃ اللہ علیہ کا مذکورہ جواب درج ذیل وجوہ کی بنا پر درست نہیں ہے:

۱- اسی روایت کے بعض طرق میں ہے کہ:

"فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم يقسم خمسون منكم على رجل منهم، فيدفع برمته؟ قالوا: أمر لم نشهده كيف نحلف؟ قال فتبرئكم يهود بأيمان خمسين منهم." (أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب القسامة، رقم: ٤٣٤٣)

یعنی "رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ تم میں سے پچاس آدمی ان کے ایک آدمی کے خلاف قسمیں کھاتے ہیں کہ اسے ان کے حوالے کیا جائے؟ انہوں نے کہا کہ اس معاملہ کو ہم نے دیکھا ہی نہیں ہم کیسے قسمیں کھا سکتے ہیں؟ آپ نے فرمایا تو پھر یہود تمہیں اپنے پچاس آدمیوں کی قسموں کے ساتھ بری کردیں گے۔"

اس میں صراحت ہے کہ انصار نے یہ واضح کیا کہ وہ قاتل کی تعیین بھی نہیں کر سکتے اور نہ اس کے قاتل ہونے پر حلف اٹھا سکتے ہیں، اس کے باوجود حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے قسموں کا رخ یہود کی طرف کیا، یہ اس بات کی دلیل ہے کہ انصار کے قاتل کی تعیین سے عجز کی صراحت کے باوجود حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کا دعویٰ سنا ہے۔ اگر اس طرح کی صورت میں دعویٰ مسموع نہ ہوتا تو آپ قسموں کا رخ یہود کی طرف نہ کرتے، کیوں کہ مدعیٰ علیہ سے قسموں کا مطالبہ کرنا صحت دعویٰ کے بعد ہوتا ہے، یہی وجہ ہے کہ ائمہ ثلاثہ نے کہا ہے کہ اگر اولیائے مقتول نے قاتل کی تعیین نہ کی تو دعویٰ باطل ہوگا، اس کے بعد نہ اولیائے مقتول سے حلف لیا جائے گا اور نہ مدعیٰ علیہ سے۔ لہٰذا حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہود کی طرف قسموں کا رخ کرنا دعوے کی صحت کی دلیل ہے۔

۲- دوسری وجہ یہ ہے کہ احناف کے ہاں قسامت کا دعویٰ، دعوائے قتل نہیں ہے بلکہ اس بات کا دعویٰ ہے کہ فلاں آدمی، فلاں مدعیٰ علیہم کی فنا میں مقتول پایا گیا ہے اور وہ اس کے قتل، قاتل کے علم یا خونوں کی حفاظت میں کوتاہی کے ساتھ متہم ہیں، یہ دعویٰ اہل محلہ کے پچاس آدمیوں کے خلاف قائم ہوتا ہے، جن کا انتخاب مقتول کے اولیاء کرتے ہیں، حقیقت میں یہ دعویٰ مجہول نہیں ہے بلکہ معلوم ہے اور معلوم اشخاص کے خلاف ہے، لہٰذا اسے غیر معین افراد کے خلاف کہنا صحیح نہ ہوگا۔ (تكملة فتح الملهم، كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب القسامة: ١٦٦/٢) .... =

۲- اسی طرح حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے بھی ایک واقعے میں قاتل کی تعیین کے بغیر قسامت کے دعوے کو سنا ہے اور اس میں قسامت بھی جاری کی ہے۔(۷۹)

ائمہ ثلاثہ کی دلیل

۱- ائمہ ثلاثہ کی ایک دلیل مسلم شریف کی روایت ہے، جس میں ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "یقسم خمسون منکم علی رجل منهم فيدفع برمته." (۸۰) یعنی "تمہارے پچاس آدمی ان کے ایک آدمی کے حلاف قسمیں اٹھائیں گے تو اسے ان کے حوالے کیا جائے گا۔"

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ قسامت میں دعوے کا کسی متعین آدمی پر ہونا ضروری ہے، جیسا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان فرمایا ہے۔(۸۱)

۲- ائمہ ثلاثہ کی دوسری دلیل یہ ہے کہ قسامت کا دعوی ایک حق کا دعویٰ ہے، لہٰذا دیگر دعاوی کی طرح یہ دعویٰ بھی کسی غیر معین آدمی پر صحیح نہیں ہوگا۔(۸۲)

ائمہ ثلاثہ کے دلائل کا جواب

۱- پہلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ "یقسم خمسون منکم علی رجل منهم" میں مدعی سے حلف لینے کا ذکر ہے اور واقعہ خیبر کی روایات مدعین سے حلف لینے کے سلسلے میں مضطرب ہیں، جبکہ اس پر متفق ہیں کہ دعوی کسی متعین آدمی پر نہیں تھا، اس کے باوجود آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مدعی یعنی انصار کو مدعی علیہ یعنی یہودیوں سے حلف لینے کا فرمایا، اگر غیر معین افراد پر دعوی درست نہ ہوتا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم انصار کو یہودیوں پر حلف پیش کرنے کا نہ فرماتے۔ کیا وجہ ہے کہ آپ حضرات حدیث کے مضطرب حصہ سے استدلال کر رہے ہو، جبکہ متفق علیہ کو چھوڑ رہے ہو، لہٰذا معلوم ہوتا ہے کہ وہی بات حق ہے جو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے فرمائی ہے۔

(۷۹) أخرجه عبد الرزاق في مصنفه، كتاب العقول، باب القسامة: ۳۵/۱۰

(۸۰) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب القسامة، رقم الحديث: ٤٣٤٣

(۸۱) المغني لابن قدامة، كتاب الديات، باب القسامة: ۳۸۳/۸، نيل الأوطار، كتاب الدماء، باب ما جاء في القسامة: ٤٠/٧

(۸۲) المغني لابن قدامة، كتاب الديات، باب القسامة: ۳۸۳/۸

۲-دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ قسامت کے دعوے کو دیگر دعاوی پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے، کیونکہ یہ دم کا دعوی ہے اور دیگر دعاوی سے اہم ہے، لہٰذا دیگر دعاوی پر اس کو قیاس کرنا درست نہیں ہے۔(۸۳)

اولیائے مقتول سے حلف لینے کا مسئلہ

ماقبل میں یہ بات گزر چکی ہے کہ ائمہ ثلاثہ دعوے کے اثبات کے لئے مدعی علیہم پر قسمیں پیش کرنے سے پہلے اولیائے مقتول سے حلف لینے کے قائل ہیں۔(۸۴)

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک قسمیں صرف مدعی علیہ پر آتی ہیں اور ان کے ہاں اولیائے مقتول سے کسی صورت میں بھی حلف نہیں لیا جائے گا۔ یہی عثمان البتی، حسن بن صالح، عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ، عبداللہ بن شبرمۃ، امام شعبی، ابراہیم نخعی اور سفیان ثوری رحمہم اللہ کا مذہب ہے۔(۸۵)

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے صنیع سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ ان کے ہاں دیگر دعاوی کی طرح قسامت میں بھی یمین صرف مدعی علیہ پر آتی ہے، مدعی پر نہیں۔(۸۶)

احناف کے دلائل

قسمیں صرف مدعی علیہ پر پیش کرنے اور اولیائے مقتول سے حلف نہ لینے کے سلسلے میں احناف نے مختلف روایات سے استدلال کیا ہے۔

پہلی دلیل

۱-صحیح بخاری میں حضرت سہل بن ابی حثمہ رضی اللہ عنہ سے حدیث باب مروی ہے۔اس میں ہے کہ

(۸۳) دیکھئے، إعلاء السنن، كتاب الجنايات، باب في كيفية القسامة: ۲٦۳/۱۸

(۸٤) دیکھئے، شرح النووي على الصحيح لمسلم، كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب القسامة: ۱٤۷/۱۱، المنهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، كتاب القسامة والقصاص والديات، باب في كيفية القسامة وأحكامها: ۱۰/٥، المغني لابن قدامة، كتاب الديات، باب القسامة: ۳۸۹/۸

(۸٥) عمدة القاري، كتاب الديات، باب القسامة: ۹۰/۲٤، نیز مذاہب کے لیے دیکھئے، الفقه الإسلامي وأدلته، الباب الثالث: الجنايات وعقوباتها: ٥۸۱۷/۷-٥۸۱۸، الموسوعة الفقهية: ۱۷۲/۳۳-۱۷٤

(۸٦) فتح الباري، كتاب الديات، باب القسامة: ۲۹۷/۱۲، ۲۹۸، عمدة القاري، كتاب الديات، باب القسامة: ۹۳/۲٤

آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اولیائے مقتول یعنی انصار سے حلف کا نہیں بلکہ صرف گواہوں کا مطالبہ کیا اور یہودیوں پر قسمیں پیش کیں جو مدعی علیہم تھے۔

چنانچہ روایت کے الفاظ ہیں:

"فقالوا يا رسول الله! انطلقنا إلى خيبر، فوجدنا أحدنا قتيلاً، فقال: الكبر، فقال لهم: تأتون بالبينة على من قتله؟ قالوا: ما لنا بينة، قال: فيحلفون؟ قالوا: لا نرضى بأيمان اليهود، فكره رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يطل دمه، فوداه مأة من إبل الصدقة." (۸۷)

یعنی "انہوں نے کہا کہ اے اللہ کے رسول! ہم خیبر کی طرف گئے اور ہم نے اپنے ایک آدمی کو مقتول پایا، آپ نے فرمایا کہ بڑے کو آگے کرو، اور ان کو فرمایا کہ تم اس آدمی پر جس نے قتل کیا ہے گواہ پیش کر سکتے ہو؟ انہوں نے کہا کہ ہمارے پاس گواہ نہیں ہیں، آپ نے فرمایا کہ پھر وہ حلف اٹھائیں گے، انہوں نے کہا کہ ہم یہودیوں کی قسموں پر راضی نہیں ہیں، تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے خون کے ضائع ہونے کو ناپسند کیا اور صدقے کے سو اونٹوں سے اس کی دیت ادا کی۔"

اسی طرح کی ایک روایت سنن ابی داود میں بھی مروی ہے، جو اس باب کی فصل ثالث میں مذکور ہے اور اس کے الفاظ ہیں:

عن رافع بن خديج رضي الله عنه، قال: أصبح رجلٌ من الأنصار مقتولاً بخيبرَ، فانطلقَ أولياؤُهُ إلى النبيِّ صلى الله عليه وسلم فذكرُوا ذلكَ لهُ فقال: "ألكُمْ شاهدانِ يَشْهَدانِ على قاتلِ صاحبكم"؟ قالوا: يا رسولَ اللهِ! لم يكُنْ ثَمَّ أحدٌ من المسلمينَ، وإنما هم يهودُ، وقد يجترؤُنَ على أعظمَ منْ هذا، قال: "فاختارُوا منهم خمسينَ فاستحْلِفُوهم" فأبَوا فوَداه رسولُ اللهِ صلى الله عليه وسلم من عندِه. (۸۸)

(۸۷) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الديات، باب القسامة، رقم الحديث: ۶۸۹۸

(۸۸) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الديات، باب في ترك القود بالقسامة، رقم: ۴۵۲۴

یعنی ''حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا:
انصار کا ایک آدمی خیبر میں قتل ہوگیا تو اس کے اولیاء نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس چل کر آئے اور انہوں نے آپ سے یہ واقعہ بیان کیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، کیا تمہارے پاس گواہ ہیں، جو تمہارے ساتھی کے قاتل پر گواہی دیں؟ انہوں نے کہا کہ اے اللہ کے رسول! وہاں کوئی مسلمان نہیں تھے، وہ تو صرف یہودی ہی ہیں اور وہ اس سے بڑی باتوں پر جرأت کر لیتے ہیں۔ آپ نے فرمایا کہ ان میں سے پچاس آدمیوں کا انتخاب کرلو اور ان سے حلف لے لو، انہوں نے انکار کیا تو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی طرف سے اس کی دیت ادا کی۔''

دوسری دلیل — حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا فیصلہ:

۲-اس سلسلے میں احناف کا ایک استدلال حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے ایک واقعے سے ہے کہ انہوں نے قسامت کے ایک واقعے میں قسمیں مدعی پر نہیں صرف مدعیٰ علیہ پر پیش کیں۔

مصنف عبدالرزاق میں امام شعبی رحمۃ اللہ علیہ سے روایت نقل کی گئی ہے کہ انہوں نے فرمایا:

"أن قتيلاً وجد بين وادعة وشاكر، فأمرهم عمر بن الخطاب أن يقيسوا ما بينهما، فوجدوه إلى وادعة أقرب، فأحلفهم عمر خمسين يميناً، كل رجل منهم: ما قتلت ولا علمت له قاتلاً، ثم أغرمهم الدية." (۸۹)

یعنی ''ایک مقتول ''وادعہ'' اور ''شاکر'' کے درمیان پایا گیا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے لوگوں کو حکم دیا کہ وہ ان دونوں جگہوں کے درمیان کا اندازہ لگائیں۔ انہوں نے مقتول کو ''وادعہ'' سے زیادہ قریب پایا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان سے پچاس قسمیں لیں، ان میں سے ہر ایک آدمی نے کہا کہ ''نہ میں نے اسے قتل کیا ہے اور نہ میں اس کے قاتل کو جانتا ہوں'' پھر آپ نے ان پر دیت مقرر کی۔''

(۸۹) أخرجه عبد الرزاق في مصنفه، كتاب العقول، باب القسامة: ۳۷۷/۹، رقم: ۱۸۵۸۹، من طريق الثوري عن مجالد بن سعيد، وسليمان الشيباني، عن الشعبي.

اس موقع پر حارث بن الازمع نے حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ سے کہا:

"يا أمير المؤمنين! لا أيماننا دفعت عن أموالنا ولا أموالنا دفعت من أيماننا، فقال عمر: كذلك الحق."(۹۰)

یعنی "اے امیر المؤمنین! نہ ہماری قسمیں ہمارے مالوں کا دفاع کر سکیں اور نہ ہمارے اموال ہماری قسموں کا دفاع کر سکے تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا یہی حق ہے۔"

یہ روایت امام بیہقی، ابن ابی شیبہ، امام طحاوی اور امام خوارزمی رحمہم اللہ نے "جامع المسانید" میں بھی نقل کی ہے۔(۹۱)

(۹۰) أخرجه عبد الرزاق في مصنفه، كتاب العقول، باب القسامة: ۳۷۷/۹، رقم: ۱۸۵۸۹، قال الثوري: وأخبرني منصور عن الحكم عن الحارث بن الأزمع أنه قال:......

(۹۱) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه، كتاب الديات، القتيل يوجد بين الحيين: ۲۷۷/۱٤، والبيهقي في سننه الكبرى، كتاب القسامة، باب أصل القسامة والبداية فيها......: ۱۲۳/۸-۱۲۵، والطحاوي في شرح معاني الآثار، كتاب الجنايات، باب القسامة كيف هي؟: ۱۲۹/۲، والخوارزمي في جامع المسانيد: ۱۸۱/۲، من طريق أبي حنيفة عن حماد، عن إبراهيم النخعي رحمهم الله تعالى.

سعید بن مسیب رحمۃ اللہ علیہ کا طریق

یہی روایت امام بیہقی رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت سعید بن مسیب رحمۃ اللہ علیہ سے بھی ایک طویل قصے کے ضمن میں نقل کی ہے اور اس کے آخر میں ہے کہ:

"فقال رجل منهم يقال له سنان: يا أمير المؤمنين أما تجزيني يميني من مالي؟ قال: لا، إنما قضيت عليكم بقضاء نبيكم." (أخرجه البيهقي في سننه، كتاب القسامة، باب أصل القسامة والبداية فيها......: ۲۱٦/۸، رقم: ۱٦٤٥۱).

یعنی "ان میں سے ایک آدمی، جسے سنان کہا جاتا ہے، نے کہا کہ اے امیر المؤمنین! کیا میری قسم میرے مال سے کافی نہیں ہے، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا نہیں، میں نے تم پر تمہارے نبی کے فیصلے کے ذریعے فیصلہ کیا ہے۔"

امام بیہقی رحمۃ اللہ علیہ نے اس طریق کو عمر بن صبح کی وجہ سے معلل قرار دیا ہے۔(دیکھئے، السنن الكبرى للبيهقي، كتاب القسامة، باب أصل القسامة والبداية فيها......: ۲۱٦/۸)

امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ کا تبصرہ

امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے مذکورہ فیصلے پر ''شرح معانی الآثار'' میں تبصرہ کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ:

''حكم به عمر بن الخطاب رضي الله عنه بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم بحضرة أصحابه، فلم ينكره عليه منهم منكر، ومحال أن يكون عند الأنصار عنهم من ذلك علم، ولا سيما مثل محيصة، وقد كان حياً يومئذ، وسهل بن أبي حثمة، ولا يخبرونه به ويقولون ليس هكذا قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم لنا على اليهود.'' (٩٢)

= ''میزان الاعتدال'' میں ہے کہ ''هو متروك متهم بالوضع'' یعنی ''وہ متروک اور وضع سے متہم ہے۔''
لہٰذا سند کے اعتبار سے اس روایت کا مرفوع ہونا صحیح نہیں ہے۔

بہر حال حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا خلف اور دیت دونوں کو جمع کرنا محض رائے سے نہیں ہوسکتا اور پھر حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کا صحابہ کی موجودگی میں اس پر جزم کا اظہار بھی اس بات کی دلیل کہ اس سلسلے میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ان کا عہد تھا۔(تکملة فتح الملهم، كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب القسامة: ١٦٧/٢)

(٩٢) شرح معاني الآثار، كتاب الجنايات، باب القسامة كيف هي؟ ١٢٩/٢

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے اعتراضات اور ان کے جوابات

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے مذکورہ بالا واقعے پر متعدد اشکالات کیے ہیں کہ وہ قابل حجت نہیں ہے اور زیر بحث مسئلے میں اس سے استدلال درست نہیں۔ چنانچہ ذیل میں ان کے اشکالات ذکر کرکے جواب دیا جاتا ہے۔

پہلا اشکال

١- امام بیہقی رحمۃ اللہ علیہ نے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے اس واقعے کا انکار کیا ہے اور فرمایا ہے:

''إنما رواه الشعبي عن الحارث الأعور والحارث مجهول.'' (السنن الكبرى للبيهقي، كتاب القسامة، باب أصل القسامة والبداية فيها......: ٢١٤/٨، ٢١٥، رقم: ١٦٤٥٠) .... =

یعنی "اسے امام شعبی رحمۃ اللہ علیہ نے حارث اعور سے روایت کیا ہے اور حارث مجہول راوی ہے۔"

لہٰذا اس سے استدلال درست نہیں۔

مذکورہ اشکال کے جوابات

ا۔لیکن حافظ ماردینی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کا تشفی بخش جواب دیا ہے کہ حارث سے یہاں حارث اعور نہیں بلکہ حارث بن ازمع وادعی رحمۃ اللہ علیہ مراد ہیں اور محدثین نے اسے صحابہ یا ثقہ تابعین میں شمار کیا ہے۔

چنانچہ "الجوهر النقي" میں وہ فرماتے ہیں:

"قلت: لم يذكر أحد فيما علمنا أن الشعبي رواه عن الحارث الأعور غير الشافعي، ولم يذكر سنده في ذلك، وقد رواه الطحاوي بسنده عن الشعبي، عن الحارث الوادعي، وهو ابن الأزمع، وسيأتي أن مجالداً رواه عن الشعبي كذلك، رواية أبي إسحاق لهذا الأثر عن الحارث هذا عن عمر، أمارة على أنه هو الواسطة، لا الحارث الأعور كما زعمه الشافعي، ورواه أيضا عبد الرزاق، عن الثوري، عن منصور، عن الحكم، عن الحارث ابن الأزمع. والحارث هذا ذكره أبو عمر وغيره في الصحابة، وذكره ابن حبان في الثقات من التابعين." (الجوهر النقي على السنن الكبرى للبيهقي، كتاب القسامة، باب أصل القسامة والبداية فيها: ۸/۲۱۵، رقم: ۳۱۷۳)

یعنی "میں کہتا ہوں کہ ہمارے علم کی حد تک امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے علاوہ کسی نے ذکر نہیں کیا کہ اس کو امام شعبی رحمۃ اللہ علیہ نے حارث اعور سے روایت کیا ہے اور انہوں نے بھی اس کی سند ذکر نہیں کی۔ امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے اسے اپنی سند کے ساتھ شعبی عن الحارث الوادعی سے روایت کیا ہے اور وہ (حارث) ابن الازمع ہے۔ عنقریب آ رہا ہے کہ مجالد نے اسے امام شعبی رحمۃ اللہ علیہ سے اسی طرح روایت کیا ہے۔ ابو اسحاق کا اس اثر کو حارث وادعی عن عمر کے طریق سے روایت کرنا اس کی علامت ہے کہ حارث وادعی واسطہ ہیں نہ کہ حارث اعور جیسا کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا خیال ہے۔ امام عبدالرزاق نے بھی عن الثوری عن منصور، عن الحکم، عن الحارث ابن الازمع سے اسے روایت کیا ہے۔ اس حارث کو ابو عمر وغیرہ حضرات نے صحابہ میں ذکر کیا ہے اور ابن حبان رحمۃ اللہ علیہ نے ثقہ تابعین میں اس کا ذکر کیا ہے۔"

۲-اس کے بعد حافظ ماردینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ حارث سے حارث الاعور مراد ہے تو وہ بھی بالکل مجہول ومتروک نہیں ہے۔ نیز یہ اثر اگرچہ منقطع ہے لیکن دیگر روایات سے اس کی تائید ہو جاتی ہے۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

"ثم إن الحارث الأعور، وإن تكلموا فيه، فليس بمجهول كما زعم الشافعي، بل هو معروف، روى عنه الضحاك، والشعبي، والسبيعي، وغيرهم، وهذا الأثر وإن كان منقطعاً فقد عضده ما تقدم من الأحاديث. وفي التمهيد: روى مالك عن ابن شهاب، عن عراك بن مالك، وسليمان بن يسار، عن عمر بن الخطاب، بدأ المدعى عليهم بالأيمان في القسامة، والبيهقي أيضاً ذكر هذا في آخر هذا الباب، وسيأتي إن شاء الله تعالى في "باب النكول ورد اليمين" من رواية الشافعي، عن مالك، عن ابن شهاب، عن سليمان بن يسار أن عمر بدأ بأيمان المدعى عليهم." (الجوهر النقي على السنن الكبرى للبيهقي، كتاب القسامة، باب أصل القسامة والبداية فيها: ۸/۲۱۵، رقم: ۳۱۷۳)

یعنی "اگرچہ محدثین نے حارث اعور میں کلام کیا ہے لیکن وہ مجہول نہیں ہے جیسا کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے گمان کیا ہے، بلکہ وہ معروف راوی ہے اور اس سے ضحاک، شعبی، سبیعی وغیرہ حضرات نے روایت کی ہے۔ یہ اثر اگرچہ منقطع ہے لیکن اس کی تائید ان احادیث سے ہوتی ہے جو گزر چکی ہیں۔ تمہید میں ہے کہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے ابن شہاب، عن عراک بن مالک، وسلیمان بن یسار کے طریق سے حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ سے روایت نقل کی ہے کہ انہوں نے قسامت میں مدعیٰ علیہم سے قسموں کی ابتداء کی، امام بیہقی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اسی باب کے آخر میں اس کو ذکر کیا ہے اور ان شاء اللہ عنقریب "باب النکول ورد الیمین" میں شافعی عن مالک عن ابن شہاب، عن سلیمان بن یسار کی روایت سے آئے گا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مدعیٰ علیہم سے قسموں کی ابتداء کی۔"

دوسرا اشکال

۲-امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے مذکورہ فیصلے پر ایک اور اعتراض یہ کیا ہے کہ میں نے مذکورہ علاقوں کا چودہ مرتبہ سفر کیا اور وہاں مکینوں سے اس واقعے کے بارے میں پوچھا تو انہوں نے لاعلمی کا اظہار کیا، لہٰذا اس سے استدلال درست نہیں۔ ...

....

= چنانچہ امام بیہقی رحمۃ اللہ علیہ اس اعتراض کو نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"عن ابن الحكم، قال سمعت الشافعي يقول: سافرت خَيْوان، ووادِعة أربعةِ عشر سفراً، أسألهم عن حكم عمر بن الخطاب رضي الله عنه في القتيل، وأحكي لهم ماروي عنه فيه، فقالوا: إنّ هذا الشيء ما كان ببلدنا قط." (معرفة السنن والآثار، كتاب الجراح، باب الحكم في قتل العمد: ١٤٢/٦، رقم: ٤٨٠٣، نیز دیکھئے، السنن الصغرى للبيقي، كتاب الديات، باب القسامة: ١٤٥/٧، رقم: ٣١٧٣، مكتبة الرشد، رياض)

یعنی "ابن حکم رحمۃ اللہ علیہ سے روایت ہے کہ انہوں نے کہا، میں نے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ میں نے "خیوان" اور "وادعہ" کا چودہ مرتبہ سفر کیا اور میں نے لوگوں سے مقتول کے بارے میں حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کے اس فیصلے کے بارے میں پوچھا اور ان سے اس سلسلے میں جو روایت کیا گیا ہے ان کو بیان کیا تو انہوں نے کہا کہ یہ واقعہ ہمارے علاقے میں کبھی نہیں ہوا۔"

مذکورہ اشکال کا جواب

حضرت مولانا ظفر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا یہ قول اگر صحیح ہو تب بھی اس واقعے کے لئے مضر نہیں، کیوں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا یہ واقعہ ثقہ راویوں نے نقل کیا ہے اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے درمیان فاصلہ بھی بہت زیادہ ہے، پھر احادیث و روایات کے حفظ و ابلاغ کا اہتمام اہل علم کیا کرتے ہیں اور یہ ضروری نہیں ہے کہ اس علاقے کے لوگ جدی پشتی اہل علم ہوں، اگر ہوں بھی تو یہ ضروری نہیں ہے کہ اس واقعے کی حفاظت کا بھی انہوں نے اہتمام کیا ہو، لہٰذا امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے اس قول کی وجہ سے ثقہ راویوں سے منقول اس واقعے کو رد نہیں کیا جا سکتا۔

"إعلاء السنن" میں مولانا ظفر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ کے الفاظ ہیں:

"إن صحت الرواية عن الشافعي فلا يقدح فيما رواه الثقات عن عمر، لأن بين عمر والشافعي مَهَامِهُ لا تطوى، والروايات إنما تكون محفوظة عند أهل العلم إذا اعتنوا بحفظها وتبليغها، فما يدريك أنهم كانوا من أهل العلم أبا عن جد من زمن الشافعي إلى عمر بن الخطاب؟ ولو سلّم أنهم كانوا من أهل العلم أباً عن جد فيحتمل أنهم لم يعتنوا بحفظها ونقلها إلى من بعدهم، فلا يردّ بجهلهم رواية الثقات." (إعلاء السنن، كتاب الجنايات، باب في كيفية القسامة: ٢٦٦/١٨) ....=

....

یعنی ''اگر امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ سے روایت صحیح ہو تو یہ اس کے لئے مضر نہیں ہے جو ثقہ راویوں نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے، کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے درمیان لق و دق صحراؤں اور بیابانوں کو طے نہیں کیا جاسکتا (یعنی ان کے درمیان زمانی فاصلہ بہت طویل ہے) اور روایتیں بھی اہل علم کے ہاں محفوظ ہوتی ہیں اگر وہ ان کی حفاظت اور تبلیغ کا اہتمام کریں، کیا آپ کو معلوم ہے کہ وہ لوگ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ سے لے کر حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کے زمانہ تک جدی پشتی اہل علم تھے؟ اگر تسلیم کرلیا جائے کہ وہ اہل علم تھے تو یہ احتمال ہے کہ انہوں نے اپنے بعد والوں کی طرف ان کی نقل اور حفاظت کا اہتمام نہ کیا ہو، لہٰذا ان کی جہالت کی وجہ سے ثقہ راویوں کی روایت کو رد نہیں کیا جاسکتا۔''

تیسرا اشکال

۳- امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے اس واقعے پر ایک اور اعتراض یہ کیا ہے کہ یہ واقعہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے منقول ایک اور واقعے کے معارض ہے، جس میں انہوں نے اولیائے مقتول کے انکار کے بعد مدعیٰ علیہم پر قسمیں پیش کی ہیں، حالانکہ حنفیہ کے ہاں قسمیں اولیائے مقتول پر نہیں بلکہ صرف مدعیٰ علیہم پر پیش کی جاتی ہیں۔

''سنن بیہقی'' میں یہ واقعہ ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا گیا ہے:

"أن رجلاً من بني سعد بن ليث أجرى فرساً، فوطئ على إصبع رجل من جهينة، فنزي منها، فمات، فقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه للذين دعي عليهم، أتحلفون بالله خمسين يميناً: ما مات منها؟ فأبو وتحرّجوا من الأيمان، فقال للآخرين: احلفوا أنتم، فأبوه فقضى عمر بن الخطاب رضى الله عنه بشطر الدية على السعديين." (السنن الكبرى للبيهقي، كتاب القسامة، باب أصل القسامة والبداية فيها ......: ۳۱۷/۸، رقم: ١٦٤٥٢)

یعنی ''بنی سعد بن لیث کے ایک آدمی نے گھوڑا دوڑایا اور جہینہ کے ایک آدمی کی انگلی کو روند ڈالا تو وہ بہہ پڑی اور اس آدمی کا انتقال ہوگیا۔ چنانچہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان لوگوں کو کہا جن پر دعویٰ کیا گیا تھا کہ کیا تم پچاس قسمیں کھاتے ہو کہ وہ اس کی وجہ سے نہیں مرا؟ انہوں نے انکار کیا اور قسمیں (اٹھانے میں) حرج محسوس کیا تو آپ نے دوسروں کو فرمایا کہ تم حلف اٹھاؤ، انہوں نے بھی حلف اٹھانے سے انکار کیا تو حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے سعدیین پر آدھی دیت کا فیصلہ فرمایا۔''..........................

مذکورہ اشکال کے جوابات

۱-حضرت مولانا ظفر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ مدعی سے دو وجہ سے حلف لیا جاتا ہے۔ایک حلف مدعیٰ علیہ پر حجت قائم کرنے کے لئے اور دوسرا مدعی کے امتحان کے لئے ہوتا ہے کہ آیا اس کے دعوے کی بنا شک واشتباہ پر ہے یا علم ویقین؟ پر اور اس دوسری وجہ سے ہمارے ہاں بھی حلف لینے کی گنجائش ہے۔حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اس دوسرے واقعے میں یہی کیا گیا ہے۔

چنانچہ حضرت مولانا ظفر اللہ عثمانی رحمۃ اللہ علیہ کے الفاظ ہیں:

"إن تحليف المدعي قد يكون للاحتجاج على المدعى عليه، وقد يكون لاختبار المدعي أن ما يدعيه هل يدعيه من علم ويقين، أو من ظن واشتباه؟ ونحن لا ننكر التحليف لهذا الغرض، وإنما ننكره لإلزام الخصم بحلفه؛ فلا يكون معارضاً لما روى عنه الحارث." (إعلاء السنن، كتاب الجنايات، باب في كيفية القسامة: ۲٦٧/١٨)

یعنی "مدعی سے حلف لینا کبھی تو مدعیٰ علیہ پر حجت قائم کے لئے ہوتا ہے اور کبھی خود مدعی کے امتحان کے لئے ہوتا ہے کہ اس نے جو دعویٰ کیا ہے کیا وہ دعویٰ علم ویقین کی بنیاد پر ہے یا شک واشتباہ کی بنیاد پر؟ اور ہم اس مقصد کے لئے مدعی سے حلف لینے کا انکار نہیں کرتے، ہم تو اس کے حلف کے ساتھ خصم کے الزام کا انکار کرتے ہیں، لہٰذا یہ اس کے معارض نہیں ہوگا جو ان سے حارث نے روایت کیا ہے۔"

۲-نیز یہ واقعہ قسامت کے قبیل سے نہیں بلکہ ایک عام فیصلے کا واقعہ ہے کہ اس میں گھوڑے کا انگلی کو روندنا فریقین کے ہاں مسلم تھا، اور اختلاف اس میں تھا کہ موت اس کی وجہ سے واقع ہوئی یا نہیں؟ بنوسعد نے کہا کہ انگلی کا روندنا موت کا سبب نہیں اور نہ عام طور پر اس سے موت واقع ہوتی ہے، بلکہ مرنے کا سبب کوئی اور چیز ہے، جب کہ اہل جہینہ نے انگلی کے روندنے کو موت کا سبب قرار دیا تو اس طرح دونوں فریقوں کی بات زیادہ واضح نہیں تھی، لہٰذا حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے پہلے اولیائے مقتول سے حلف لیا کہ وہ سبب کے منکر تھے اور دعوے میں اصولاً قسم منکر سے لی جاتی ہے، لیکن ان کے انکار کے بعد آپ نے مدعین کی دعوی میں یقینی یا ظنی صورت حال کو معلوم کرنے کے لئے ان سے حلف لیا اور ان کے انکار پر معلوم ہوا کہ ان کے دعوے کی بنا یقین پر نہیں، تو آپ نے اپنے اجتہاد سے نصف دیت کا فیصلہ فرمایا۔

حضرت مولانا ظفر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ "إعلاء السنن" میں فرماتے ہیں:

"ثم قصة السعديين والجهميين لم تكن من باب القسامة، بل من باب سائر القضايا، وتحقيق قضاءه في هذه القضية أن وطأ الفرس كان مسلّمًا عند الفريقين، وإنما=

= كان النزاع في أن سبب الموت هو ذلك الوطأ أو غيره، فكان الجهميون (السعديون) يقولون: إن الوطأ ليس سبباً للموت بل السبب غيره، لأن وطأ الإصبع لا يكون مفضياً إلى الموت غالباً فكان قول كل منهما ظاهراً من وجه، وغير ظاهر من وجه، فحلف عمر السعديين أولاً؟ لأنهم منكرون، وهم الأصل في الحلف، فلو حلفوا قضى لهم، ولكنهم أبوا، فحلف المدعين ليعلم أن ما يقولون يقولون من علم ويقين أم لا؟ فلما أبوا علم أنهم ليسوا على يقين مما يدعون، فلما علم أنه ليس كل واحد على يقين مما يدعيه، والسبب متردد بين أن يكون قاتلاً وأن لا يكون، رأى تنصيف الدية من هذا الوجه، وأما التحليف بخمسين أيماناً فلم يكن لأن القضية من باب القسامة، بل لأنه رأى التغليظ للاحتياط في باب الدم، هذا هو وجه قضاء عمر في تلك القضية، وهو غير مخالف لنا؛ لأنه كان ذلك اجتهاداً منه في واقعة جزئية لخصوصياتها، ولم يكن أصلاً كلياً، فاعرف ذلك."

(إعلاء السنن، كتاب الجنايات، باب في كيفية القسامة: ۱۸/۲٦۷)

یعنی "سعدیین اور جہمیین کا قصہ قسامت کے قبیل سے نہیں ہے بلکہ وہ دیگر عام قضایا کے قبیل سے ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اس واقعے میں فیصلے کی تحقیق یہ ہے کہ گھوڑے کا روندنا فریقین کے ہاں مسلم تھا۔ جھگڑا صرف اس بات میں تھا کہ موت کا سبب روندنا ہے یا کوئی اور چیز؟ جہمیین کہتے تھے کہ "روندنا" موت کا سبب نہیں ہے بلکہ سبب موت کوئی اور چیز ہے، کیونکہ انگلی کا روندنا عموماً موت کی طرف مفضی نہیں ہوتا، لہٰذا ان میں سے ہر ایک کا قول من وجہ ظاہر اور من وجہ غیر ظاہر تھا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے پہلے سعدیین سے حلف لیا، کیونکہ وہ منکر تھے اور وہی حلف میں اصل تھے، اگر وہ حلف اٹھالیتے تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ ان کے حق میں فیصلہ فرماتے، لیکن انہوں نے حلف اٹھانے سے انکار کیا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مدعیین سے حلف لیا تاکہ معلوم ہو جائے کہ جو وہ کہہ رہے، علم و یقین کی بنیاد پر کہہ رہے ہیں یا نہیں؟ جب انہوں نے انکار کیا تو معلوم ہوا کہ وہ جو دعویٰ کر رہے ہیں وہ علم و یقین کی بنیاد پر نہیں ہے۔ جب یہ معلوم ہو گیا کہ ان میں سے ہر ایک جو دعویٰ کر رہا ہے اس میں وہ یقین پر نہیں ہے اور سبب متردد ہے اس میں کہ وہ قاتل ہو یا نہ ہو تو انہوں نے اس حیثیت سے دیت کی تنصیف کو سمجھا۔ باقی پچاس قسموں کا حلف اس لئے نہیں تھا کہ یہ واقعہ قسامت کے قبیل سے ہے بلکہ اس لئے کہ باب دم میں انہوں نے احتیاط کے لئے تغلیظ کو دیکھا، اس واقعے میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی قضاء کی یہی وجہ ہے اور یہ ہمارے مخالف نہیں ہے، کیونکہ یہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی طرف سے ایک واقعہ جزئیہ میں اس کی خصوصیات کی بنا پر اجتہاد تھا، کوئی اصل کلی نہیں تھا، آپ اس کو اچھی طرح جان لیں۔"

یعنی ”حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد (صحابہ کی موجودگی میں یہ فیصلہ فرمایا ہے اوران میں سے کسی نے بھی ان پر نکیر نہیں کی، اور یہ محال ہے کہ انصار کے پاس اس سلسلے میں علم ہو اور خاص کر محیصہ (جو اس وقت حیات تھے) اور سہل بن ابی حثمہ رضی اللہ عنہما جیسے لوگ اور وہ ان کو اس بات کی خبر نہ دیں اور یہ نہ کہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہودیوں کے خلاف ہمارے لئے اس طرح فیصلہ نہیں فرمایا۔“

تیسری دلیل

۳-احناف کا ایک استدلال حضرت عبداللہ ابن عباس رضی اللہ عنہما کی معروف روایت سے ہے، جو عدالتی احکامات کے لئے ایک ضابطے اور اصول کی حیثیت رکھتی ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

”البينة علی المدعي، واليمين علی من أنكر“(۹۳) یعنی، گواہ مدعی پر اور قسم مدعی علیہ پر ہے۔

صحیح مسلم میں اس روایت کے الفاظ ہیں کہ:

”لو يعطی الناس بدعواهم لادّعی الناس دماء رجال، وأموالهم ولكن اليمين علی المدعی عليه.“(۹۴)

یعنی ”اگر لوگوں کو ان کے دعوی کے مطابق دے دیا جائے تو وہ لوگوں کے خونوں اور اموال کا دعویٰ کریں گے اور لیکن قسم مدعی علیہ پر ہے۔“

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اس روایت کو ﴿إن الذين يشترون بعهد الله وأيمانهم ثمناً قليلاً﴾(۹۵) کی تفسیر میں نقل کیا ہے اور اس میں صراحت ہے کہ قتل میں قسم مدعی علیہ پر آئے گی۔(۹۶)

---

(۹۳) أخرجه البيهقي في سننه، كتاب الدعوی والبينات، باب البينة علی المدعيّ واليمين علی المدّعی عليه: ۴۲۷/۱۰

(۹۴) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الأقضية، باب اليمين علی المدعی عليه، رقم: ۱۷۱۱

(۹۵) آل عمران، رقم الآية: ۷۷

(۹۶) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب في الرهن في الحضر، باب إذا اختلف الراهن والمرتهن ونحوه، فالبينة علی المدعي واليمين علی المدعی عليه، رقم: ۲۵۱۴-۲۵۱۶ ....=

....

ایک اعتراض کا جواب

بعض شوافع نے اس روایت پر اعتراض کیا ہے کہ اس کے بعض طرق میں قسامت کا استثناء ہے۔

چنانچہ سنن دارقطنی میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے یہی روایت نقل کی گئی ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"البينة على من ادعى، واليمين على من أنكر إلا في القسامة." یعنی "قسامت کے علاوہ گواہ مدعی پر اور قسم منکر پر ہوتی ہے۔" (أخرجه الدارقطني في سننه، كتاب الأقضية والأحكام وغير ذلك: ۲۱۸/٤، رقم الحديث: ٥١)

سنن دارقطنی اور بیہقی میں یہی روایت عمرو بن شعیب عن أبیہ عن جدہ کے طریق سے بھی نقل کی گئی ہے۔ (السنن للدارقطني في سننه، كتاب الأقضية والأحكام وغير ذلك: ۲۱۸/٤، رقم الحديث: ٥٢، والبيهقي في سننه، كتاب القسامة، باب أصل القسامة والبداية فيها......: ۲۱۳/۸، رقم: ١٦٤٤٥)

لیکن ان دونوں روایتوں کی سند میں مسلم بن خالد زنجی ضعیف راوی ہے، لہٰذا یہ روایت ضعیف ہے، اور اس سے استدلال درست نہیں۔

چنانچہ حافظ فخر الدین زیلعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

"قال في التنقيح: ومسلم بن خالد تكلم فيه غير واحد من الأئمة، وقد اختلف عليه فيه، فقيل عنه كذا (يعني أنه رواه عن ابن جريج، عن عطاء، عن أبي هريرة) وقال بشر بن الحكم وغيره: عنه، عن ابن جريج عن عمرو بن شعيب عن أبيه، عن جده به، وقد رواه ابن عدي من الوجهين، وقال: هذان الإسنادان يعرفان لمسلم بن خالد، عن ابن جريج." (نصب الراية، كتاب الدعوى، باب اليمين: ٩٦/٤)

یعنی "تنقیح میں کہا ہے کہ مسلم بن خالد پر کئی ائمہ نے کلام کیا ہے اور اس روایت میں اس پر اختلاف کیا گیا ہے، ان سے (نقل کرتے ہوئے) ایک تو اس طرح کہا گیا ہے (کہ انہوں نے اس کو عن ابن جریج، عن عطاء، عن أبی ہریرہ سے روایت کیا ہے۔) بشر بن حکم وغیرہ نے کہا ہے کہ انہوں نے عن ابن جریج عن عمرو بن شعیب عن أبیہ، عن جدہ کے طریق سے اسے روایت کیا ہے۔ ابن عدی نے ان دونوں طریق سے روایت کیا ہے اور کہا ہے کہ یہ دونوں إسناد مسلم بن خالد عن ابن جریج سے معروف ہیں۔"

حافظ ابن الترکمانی رحمۃ اللہ علیہ اس حدیث کے بارے میں فرماتے ہیں:..............

....

= "في إسناده لين، كذا في التمهيد؛ وذلك أن الزنجي ضعيف، كذا قال البيهقي في باب "من زعم أن التراويح بالجماعة أفضل"، وقال ابن المديني: ليس بشي، وقال أبو زرعة، والبخاري: منكر الحديث. وابن جريج لم يسمع من عمرو، حكاه البيهقي في باب "وجوب الفطرة على أهل البادية" عن البخاري، والكلام في عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده معروف، ومع ضعف الزنجي خالفه عبد الرزاق، وحجاج، وقتادة فرووه عن ابن جريج، عن عمرو مرسلاً، ذكره الدارقطني في سننه، واختلف أيضاً على الزنجي." (الجوهر النقي على السنن الكبرى للبيهقي، كتاب القسامة، باب أصل القسامة والبداية فيها......: ۸/۲۰۱۳)

یعنی "اس کی سند میں کمزوری ہے، اسی طرح تمہید میں ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ زنجی ضعیف راوی ہے۔ امام بیہقی رحمۃ اللہ علیہ نے اس طرح "باب من زعم أن التراويح بالجماعة أفضل" میں کہا ہے۔ ابن مدینی رحمۃ اللہ علیہ نے ان کے بارے میں "ليس بشي،" (کلمۂ جرح) کہا ہے۔ امام ابوزرعہ اور امام بخاری رحمہما اللہ نے کہا ہے کہ منکر الحدیث ہے۔ ابن جریج نے عمرو بن شعیب سے نہیں سنا، امام بیہقی رحمۃ اللہ علیہ نے اسے "باب وجوب الفطرة على البادية" میں نقل کیا ہے۔ عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ میں کلام معروف ہے۔ زنجی کے ضعف کے باوجود امام عبدالرزاق، حجاج اور قتادہ رحمہم اللہ نے اس کی مخالفت کی ہے اور عن ابن جریج عن عمرو سے اسے مرسلاً نقل کیا ہے، امام دارقطنی رحمۃ اللہ علیہ نے اسے اپنی سنن میں ذکر کیا ہے۔ زنجی پر بھی اختلاف کیا گیا ہے۔"

اس طرح کا کلام علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی نقل کیا ہے۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

"وأجابوا عن حديث عمرو بن شعيب بأنه معلول من خمسة وجوه: الأول: أن الزنجي هو مسلم بن خالد شيخ الشافعي ضعيف، كذا قال البيهقي نفسه في (سننه) في: باب من زعم أن التراويح بالجماعة أفضل، وقال ابن المديني: ليس بشي،، وقال أبوزرعة والبخاري: منكر الحديث. الثاني: أن ابن جريج لم يسمع من عمرو، حكاه البيهقي أيضاً في سننه في: باب وجوب الفطرة على أهل البادية عن البخاري: أن ابن جريج لم يسمع من عمرو. الثالث: الاحتجاج بعمرو بن شعيب عن أبيه عن جده مختلف فيه. الرابع: أن الزنجي – مع ضعفه – خالفه عبدالرزاق وحجاج وقتادة فرووه =

چوتھی دلیل

۴۔ صحیح مسلم میں ابوسلمہ اور سلیمان بن یسار نے بعض انصاری صحابہ سے روایت نقل کی ہے کہ:

"أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أقر القسامة على ما كانت عليه في الجاهلية." (۹۷)

یعنی "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قسامت کو اسی طرح برقرار رکھا جیسا کہ زمانہ جاہلیت میں تھی۔"

اس باب کی ابتداء میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے طریق سے ابن عباس رضی اللہ عنہما کی روایت نقل

= عن ابن جريج عن عمرو مرسلاً، كذا ذكره الدارقطني في سننه. الخامس: الزنجي اختلف عليه فيه. قال الذهبي: قال عثمان بن محمد بن عثمان الرازي: حدثنا مسلم بن خالد الزنجي عن ابن جريج عن عطاء عن أبي هريرة: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: البينة على المدعي واليمين على من أنكر إلا في القسامة." (عمدة القاري، كتاب الديات، باب القسامة: ۹۰/۲٤)

بہر حال اس روایت میں کئی علل و پیچیدگیاں ہیں اور یہ قابل حجت نہیں ہے۔ حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ نے مسلم بن خالد زنجی کے متعلق محدثین کے مختلف اقوال نقل کئے ہیں۔ ساجی، بخاری، ابوحاتم، ابوداود اور ابن المدینی رحمہم اللہ سے ان کی تضعیف نقل کی ہے اور عثمان دارمی رحمۃ اللہ علیہ کے حوالے سے یحییٰ بن معین رحمۃ اللہ علیہ سے توثیق نقل کی ہے۔ ابن معین رحمۃ اللہ علیہ سے ان کے بارے میں مختلف روایات نقل کی گئی ہیں۔ ایک مرتبہ انہوں کہا کہ ان سے روایت نقل کرنے میں حرج نہیں، ایک مرتبہ ان کو ثقہ اور ایک مرتبہ ضعیف کہا ہے۔

امام ذہبی رحمۃ اللہ علیہ نے مسلم بن خالد زنجی کی مختلف روایات نقل کی ہیں، جن میں زیر بحث روایت بھی ہے اور ترجمے کے آخر میں انہوں نے فرمایا ہے کہ:

"فهذه الأحاديث ترد بها قوة الرجل، ويضعف." یعنی "ان احادیث کی وجہ سے آدمی کی قوت کو رد کیا جاتا اور اسے ضعیف قرار دیا جاتا ہے۔" (ميزان الاعتدال: ۱۰۳،۱۰۲/٤، رقم الترجمة: ۸٤۸۵)

(۹۷) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب القسامة، رقم: ۴۳۵۰-۴۳۵۲، والنسائي في سننه، كتاب القسامة، باب القسامة، رقم: ٤۷۱۱، ٤۷۱۲

کی گئی ہے کہ جاہلیت کی قسامت مدعیٰ علیہ سے حلف لینے کے ساتھ تھی۔ چنانچہ اسی روایت میں ہے کہ جناب ابوطالب۔ نے مدعیٰ علیہ سے کہا:

"وإن شئت حلف خمسون من قومك أنك لم تقتله." (۹۸) یعنی

''اگر آپ چاہیں تو آپ کی قوم کے پچاس آدمی قسمیں اٹھائیں گے کہ آپ نے اسے قتل نہیں کیا۔''

اسی طرح "کتاب القسامة" کی ابتداء میں نقل کی گئی ابن حبیب بغدادی رحمۃ اللہ علیہ کی روایت میں ہے کہ:

"فحكم أن يحلف خداش في خمسين من بني عامر بن لؤي أنه لبريء من دم عامر ثم يعقلوه بعد." (۹۹)

یعنی ''ولید بن مغیرہ نے یہ فیصلہ کیا کہ خداش (جو مدعیٰ علیہ تھا) (اپنے قبیلے) بنو عامر بن لؤی کے پچاس آدمیوں کے ساتھ یہ حلف اٹھائے گا کہ وہ عامر (مقتول) کے خون سے بری ہے، پھر بنو عامر دیت ادا کریں گے۔''

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جاہلیت کی قسامت میں قسموں کی ابتداء مدعیٰ علیہ سے کی جاتی تھی۔ جب یہ ثابت ہوگیا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جاہلیت کی قسامت کو برقرار رکھا تو بظاہر یہی ہے کہ آپ نے مدعیٰ علیہ کی تحلیف کو بھی برقرار رکھا ہوگا۔(۱۰۰)

ائمہ ثلاثہ کی دلیل

اس سلسلے میں ائمہ ثلاثہ کا استدلال حدیث باب سے ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اولیائے

(۹۸) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب مناقب الأنصار، باب القسامة في الجاهلية، رقم: ۳۸٤٥، والنسائي في سننه، كتاب القسامة والقود والديات، ذكر القسامة التي كانت في الجاهلية، رقم: ٤٧١٠، والبيهقي في سننه، كتاب القسامة، باب ماجاء في قسامة الجاهلية: ۱۲۹/۸

(۹۹) المحبر، ص: ۳۳۵-۳۳۷

(۱۰۰) دیکھئے، الجوهر النقي، كتاب القسامة، باب أصل القسامة والبداية فيها مع اللوث بأيمان المدعي: ۲۱۲/۸

مقتول سے فرمایا:

"أتحلفون خمسين يميناً؟ فتستحقون صاحبكم". یعنی "کیا تم پچاس قسمیں کھاتے ہو، تاکہ تم اپنے ساتھی کے مستحق بن جاؤ۔

آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے پہلے اولیائے مقتول پر قسمیں پیش کیں اور ان کے انکار کے بعد پھر یہود کی طرف قسموں کا رخ کیا۔(۱۰۱)

ائمہ ثلاثہ کی دلیل کا جواب

ائمہ ثلاثہ کا استدلال واقعہ خیبر سے ہے اور اس کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں:

۱- اس واقعے کے بیان میں روایات میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ حدیث باب کا ظاہر یہی ہے کہ یہودیوں سے پہلے انصار سے حلف لیا گیا لیکن احناف کے دلائل میں مذکور صحیح بخاری، کتاب الدیات میں حضرت سہل بن ابی حثمہ رضی اللہ عنہ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے انصار سے حلف کا نہیں صرف گواہوں کا مطالبہ کیا اور قسمیں یہودیوں پر پیش کیں۔

مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت سعید بن مسیب رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے کہ قسموں کی ابتداء یہود سے کی گئی۔

"أن القسامة كانت في الجاهلية، فأقرّها النبي صلى الله عليه وسلم في قتيل من الأنصار، وجد في جب اليهود، قال: فبدأ رسولَ الله صلى الله عليه وسلم باليهود، فكلّفهم قسامة خمسين." (۱۰۲)

یعنی "قسامت جاہلیت میں تھی اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک انصاری مقتول کے فیصلے میں اسے برقرار رکھا، جو یہودیوں کے کنوئیں میں پایا گیا تھا۔ راوی کا بیان ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہودیوں سے ابتداء کی اور انہیں پچاس آدمیوں کی قسموں کا مکلّف بنایا۔"

---

(۱۰۱) دیکھئے، الحاوي الكبير في فقه الإمام الشافعي، كتاب القسامة: ۱۳/٥٠٤

(۱۰۲) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه، كتاب الديات، باب ماجاء في القسامة: ١٤/٢٦٣، ٢٦٤، رقم: ٢٨٣٨٢

مصنف عبدالرزاق میں ابوسلمہ اور سلیمان بن یسار رحمہما اللہ سے روایت نقل کی گئی ہے کہ:

"عن رجل من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم من الأنصار: أن النبي صلى الله عليه وسلم قال ليهود: وبدأبهم: أيحلف منكم خمسون؟ قالوا: لا، فقال للأنصار: هل تحلفون؟" (۱۰۳)

یعنی "نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے انصاری صحابہ میں سے ایک صحابی سے مروی ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہودیوں سے کہا اور ان سے قسموں کی ابتداء کی کہ کیا تم میں سے پچاس آدمی قسمیں کھا سکتے ہیں؟ انہوں نے کہا نہیں، آپ نے انصار سے فرمایا کہ کیا تم حلف اٹھا سکتے ہو؟"

مصنف عبدالرزاق میں حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ سے روایت نقل کی گئی ہے کہ:

"أن النبي صلى الله عليه وسلم بدأ باليهود فأبوا أن يحلفوا، فردّ القسامة على الأنصار، فأبوا أن يحلفوا، فجعل النبي صلى الله عليه وسلم العقل على يهود." (۱۰٤)

یعنی "حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہودیوں سے ابتداء کی اور انہوں نے حلف اٹھانے سے انکار کر دیا تو آپ نے قسمیں انصار پر پیش کیں، انہوں نے بھی حلف اٹھانے سے انکار کر دیا تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہودیوں پر دیت مقرر کی۔"

ان روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے قسموں کی ابتداء انصار سے نہیں، بلکہ یہود سے کی۔ حدیث باب اور ان روایات میں اس طرح تطبیق ممکن ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ابتداء میں انصار سے حلف کا نہیں گواہوں کا مطالبہ کیا جیسا کہ صحیح بخاری کی روایت میں ہے اور بعض راویوں نے اسے حلف سے تعبیر کر دیا، چونکہ شہادت اور حلف میں فنی فرق ہے، لہٰذا بسا اوقات راوی روایت بالمعنی کرنے کی وجہ سے اس طرح کے تصرف میں چشم پوشی سے کام لیتے ہیں۔

---

(۱۰۳) أخرجه عبد الرزاق في مصنَّفه، كتاب العقول، باب القسامة: ۱۰/۲۷، رقم: ۱۸۲۵۲

(۱۰٤) أخرجه عبد الرزاق في مصنَّفه، كتاب العقول، باب القسامة: ۱۰/۲۹، رقم: ۱۸۲۵۵

۲۔بعض حنفی علماء نے ایک اور احتمال ذکر کیا ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا انصار پر قسمیں کا پیش کرنا قسامت کی وجہ سے نہیں بلکہ اتمام حجت کے لئے علی سبیل التلطف تھا کہ انصار یہود سے قصاص کا مطالبہ کرنے میں اپنے آپ کو حق بجانب سمجھ رہے تھے تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں پچاس قسمیں اٹھانے کو کہا تا کہ انہیں معلوم ہو جائے کہ جن معلومات کی بنیاد پر قسمیں کھانا صحیح نہیں، قصاص کا مطالبہ کیسے صحیح ہوگا۔قصاص تو تب واجب ہوتا ہے جب گواہوں نے معاملہ دیکھا ہو اور وہ یقین سے گواہی دیں، لہٰذا انصار پر قسمیں کا پیش کرنا اسلوب حکیم کے قبیل سے انصار کے جوش انتقام کو ٹھنڈا کرنے کے لئے تھا، قسامت کی بنا پر نہیں تھا۔

اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ قصاص کے دعوے کے لئے انصار نے کسی یہودی کو متعین نہیں کیا اور ائمہ ثلاثہ کے ہاں اس طرح کے دعوے میں اولیائے مقتول سے حلف نہیں لیا جاتا، لہٰذا مدعیٰ علیہ کے متعین نہ ہونے کے باوجود اولیائے مقتول سے حلف لینے سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ یہ حلف لینا قسامت کی وجہ سے نہیں، بلکہ اتمام حجت کی بنا پر تھا۔(۱۰۵)

۳۔مولانا ظفر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے جب قسامت کے اس واقعے میں شدید اضطراب دیکھا، تو انہوں نے اس سلسلے میں اصول کلیہ کی طرف رجوع کیا اور فیصلے کی بنیاد انہیں پر رکھی۔اصول یہ ہے کہ قسم مدعیٰ علیہ پر اور گواہ مدعی پر لازم ہیں۔

چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

"والجواب عنه أن الروايات في استحلاف الأنصار مضطربة: فمنها ما يثبت طلب البينة، ومنها ما يثبت طلب الحلف، ومنها ما يثبت أنه طلب منهم البينة أوّلاً، وإذا لم يأتوا بالبينة طلب منهم الحلف، وإذا أبوا عرض عليهم استحلاف اليهود، ومنها ما يثبت أنه بدأ باليهود بالاستحلاف، فلما أبوا عرض الحلف على المدعين، وهذا اضطراب في نفس الاستحلاف.

ثم وقع الاضطراب في المقصود من هذا الاستحلاف، هل كان لإيجاب القود لو حلفوا؟ أو لإيجاب الدية؟ فلما رأى أبو حنيفة هذا

(۱۰۵) تكملة فتح الملهم، كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب القسامة: ۱۷۱/۲

الإضطراب رجع إلى الأصول، فرأى أن حلف المدعي لا يوجب فلساً على المدعى عليه، فيبعد أن يوجب عليه القود أو الدية، ورواة قصة خيبر لم يحفظوا القصة كما هي، فلا يترك ما أجمعوا عليه بما اختلفوا فيه، واضطربوا اضطراباً يعلم منه ضرورة أنهم لم يحفظوا القصة على وجهها." (١٠٦)

یعنی "اس کا جواب یہ ہے کہ انصار سے حلف طلب کرنے میں روایات مضطرب ہیں۔ ان میں سے بعض روایات گواہوں کے طلب کو ثابت کرتی ہیں، بعض حلف کے طلب کو ثابت کرتی ہیں، بعض ثابت کرتی ہیں کہ آپ نے پہلے ان سے گواہوں کا مطالبہ کیا اور جب وہ گواہ پیش نہ کر سکے تو ان سے حلف طلب کیا اور جب انہوں نے انکار کیا تو ان پر یہودیوں سے حلف طلب کرنے کو پیش کیا۔ بعض روایات ثابت کرتی ہیں کہ آپ نے یہودیوں سے حلف طلب کرنے کی ابتداء کی، جب انہوں نے انکار کیا تو آپ نے مدعین پر حلف پیش کیا۔ یہ اضطراب نفس استحلاف (حلف طلب کرنے) میں ہے۔

پھر اس استحلاف (حلف طلب کرنے) کے مقصود میں اختلاف واقع ہوا ہے کہ یہ استحلاف (حلف اٹھانے کا مطالبہ) قصاص واجب کرنے کے لئے تھا یا دیت واجب کرنے کے لئے؟ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے جب دیکھا کہ یہ اختلاف اصول کی طرف لوٹتا ہے تو انہوں نے دیکھا کہ مدعی کا حلف مدعی علیہ پر ایک پیسہ بھی واجب نہیں کرتا تو یہ بعید ہے کہ اس پر قصاص یا دیت واجب کرے، اور خیبر کے واقعہ کے راویوں نے واقعہ کو محفوظ نہیں کیا جیسا کہ وہ تھا، لہٰذا جس پر اتفاق ہے اس کو اس کی وجہ سے نہیں چھوڑا جائے گا جس میں اختلاف ہے۔ راویوں کے اضطراب سے ضرورۃً معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے واقعے کو اس طرح محفوظ نہیں کیا، جیسا کہ وہ تھا۔"

خلاصہ یہ ہے کہ یہ مسئلہ مجتہد فیہ ہے اور واقعہ خیبر کی روایات میں شدید اختلاف پایا جاتا ہے، یا تو ان سے بالکل استدلال ہی درست نہیں اور اس صورت میں آثار صحابہ، اصول کلیہ اور قیاس کی طرف رجوع کیا جائے

(١٠٦) إعلاء السنن، كتاب الجنايات، باب في كيفية القسامة: ٣٦٥/١٨

گا، اور ان سے احناف کی تائید ہوتی ہے کہ گواہ مدعی پر اور قسم مدعی علیہ پر ہے۔ یا جہاں تک ممکن ہو روایات میں تطبیق دی جائے گی اور ان کو جمع کرنے کا طریقہ ماقبل میں گزر چکا ہے کہ انصار سے حلف لینے سے مراد ان سے گواہوں کا مطالبہ کرنا ہو، یا پھر ترجیح کی صورت اختیار کی جائے گی اور ترجیح بھی ان روایات کو ہو گی جو اصول کلیہ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے ثابت شدہ آثار کے موافق ہوں کہ گواہ مدعی پر اور قسم مدعی علیہ پر ہے۔ بہر حال ان تینوں صورتوں میں حنفیہ کے قول کو ترجیح حاصل ہو گی۔ (۱۰۷)

۳-قسامت کا موجب

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ قسامت میں قتل خطا اور شبہ عمد میں عاقلہ پر دیت واجب ہو گی۔ قتل خطا میں دیت مخففہ اور شبہ عمد میں دیت مغلظہ واجب ہو گی۔ (۱۰۸)

قتل عمد کی صورت میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ احناف اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے قول جدید میں اس صورت میں بھی قسامت کا موجب دیت ہے۔ (۱۰۹) یہی حضرت معاویہ، حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہم، حسن بصری، اسحاق بن راہویہ، امام شعبی، ابراہیم نخعی اور سفیان ثوری رحمہم اللہ کا قول ہے۔ (۱۱۰)

مالکیہ اور حنابلہ کے ہاں قتل عمد کے دعوی کی صورت میں قسامت کا موجب قصاص ہے اور یہی حضرت عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ، عمر بن عبدالعزیز، ابوثور، ابن المنذر اور امام شافعی رحمہم اللہ کا قول قدیم ہے۔ (۱۱۱)

البتہ حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ کا اس قول سے رجوع ثابت ہے۔ (۱۱۲)

---

(۱۰۷) تکملة فتح الملهم، كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب القسامة: ۱۷۱/۲، ۱۷۲

(۱۰۸) الفقة الإسلامي وأدلته، المطلب الثامن ما يجب بالقسامة: ۵۸۲۲/۷

(۱۰۹) دیکھئے، الهداية، كتاب الجنايات، باب القسامة: ۲۰۷/۸ – ۲۰۹، روضة الطالبين، كتاب دعوى الدم والقسامة والشهادة على الدم، باب في القسامة: ۲۴۶/۷، ۲۴۷

(۱۱۰) المغني لابن قدامة، كتاب الديات، باب القسامة: ۳۹۰/۸، تكملة فتح الملهم، كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب القسامة: ۱۷۱/۲

(۱۱۱) دیکھئے، بداية المجتهد، كتاب القسامة، ما يجب بالقسامة: ۹۸/۶، المغني لابن قدامة، كتاب الديات، باب القسامة: ۳۹۰/۸

(۱۱۲) تكملة فتح الملهم، كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب القسامة: ۱۷۱/۲

احناف اور شوافع کے دلائل

۱- ان حضرات کا ایک استدلال حضرت ابو یعلی رضی اللہ عنہ کی روایت سے ہے، جس میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف دیت کا تذکرہ فرمایا ہے اور اس کے الفاظ ہیں کہ:

"فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إما أن يدوا صاحبكم، وإما أن يؤذنوا بحرب." (۱۱۳)

یعنی "یا تو اپنے ساتھی کی دیت دے دیں اور یا لڑائی کے لئے تیار ہو جائیں۔"

اس حدیث میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایجاب دیت کو مطلق بیان کیا ہے، عمد و خطا کے درمیان تفصیل بیان نہیں کی۔ اگر قسامت کی قسمیں ایجاب قصاص کی صلاحیت رکھتیں تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم یہ بات ضرور بیان فرماتے۔ (۱۱۴)

۲- حضرت سعید بن مسیب رحمۃ اللہ علیہ کی روایت میں بھی دیت کا تذکرہ ہے اور اسکے الفاظ ہیں:

"فأغرم رسول الله صلى الله عليه وسلم اليهود ديته؛ لأنه قتل بين أظهرهم." (۱۱۵)

یعنی "حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہودیوں پر دیت لازم کی، کیوں کہ وہ آدمی ان کے درمیان قتل کیا گیا تھا۔"

۳- ابو سلمہ اور سلیمان بن یسار رحمہما اللہ کی روایت میں بھی صرف دیت کا ذکر ہے اور اس کے الفاظ ہیں:

"فجعلها رسول الله صلى الله عليه وسلم ديةً على اليهود؛ لأنه وجد بين أظهرهم." (۱۱۶)

(۱۱۳) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب القسامة، رقم: ٤٣٤٩

(۱۱٤) الفقه الإسلامي وأدلته، المطلب الثامن ما يجب بالقسامة: ٥٨٢٣/٧

(۱۱٥) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه، كتاب الديات، باب ما جاء في القسامة، رقم: ٢٨٣٨٣

(۱۱٦) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الديات، باب في ترك القود بالقسامة، رقم: ٤٥٢٦، وعبد الرزاق في مصنفه، كتاب العقول، باب القسامة: ٢٧/١٠، رقم: ١٨٢٥٢

یعنی ''حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہود پر دیت مقرر کی، کیوں کہ وہ مقتول آدمی ان کے درمیان پایا گیا تھا۔''

۴۔مصنف عبدالرزاق میں حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ کی روایت کے الفاظ ہیں کہ:

"فجعل النبي صلى الله عليه وسلّم العقل على يهود."(١١٧) یعنی ''حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہود پر دیت مقرر کی۔''

۵۔نیز قسامت حجتِ ضعیفہ ہے اور شبہے پر مشتمل ہوتی ہے، کیوں کہ قسامت کی بنا قسموں پر ہوتی ہے اور قسم ظن غالب کا فائدہ دیتی ہے یقین کا نہیں، لہٰذا قسامت قصاص کو واجب نہیں کرے گی کیوں کہ قصاص خون کا معاملہ ہے اور خون کے معاملے میں احتیاط سے کام لیا جاتا ہے، کسی شبہے کی بنا پر خون نہیں بہایا جاتا۔(١١٨)

مالکیہ اور حنابلہ کی دلیل

مالکیہ اور حنابلہ کا استدلال حدیث باب کے ان الفاظ سے ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"أتحلفون خمسين يميناً، فتستحقّون صاحبكم، أو قاتلكم؟" یعنی ''کیا تم پچاس قسمیں اٹھاتے ہو کہ تم اپنے ساتھی یا قاتل کے مستحق بن جاؤ۔''

ظاہر ہے کہ قاتل کا استحقاق قصاص کی صورت میں ہوگا۔(١١٩)

ایک اور روایت میں ہے کہ:

"يقسم خمسون منكم على رجل منهم فيدفع برمّته."(١٢٠) یعنی ''تم میں سے پچاس آدمی ان کے ایک آدمی کے خلاف قسم اٹھالیں تو اسے ان کے حوالے کیا جائے گا۔''

---

(١١٧) أخرجه عبد الرزاق في مصنّفه، كتاب العقول، باب القسامة: ٢٩/١٠، رقم: ١٨٢٥٥

(١١٨) دیکھئے، الفقه الإسلامي وأدلته، المطلب الثامن ما يجب بالقسامة: ٥٨٢٣/٧

(١١٩) تكملة فتح الملهم، كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب القسامة: ٢٨٦/٢

(١٢٠) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب القسامة، رقم:٤٣٤٢

"رُمّة" اس رسی کو کہا جاتا ہے، جس سے آدمی باندھا جائے۔ عرب کے محاورہ میں یہ اس وقت کہا جاتا ہے جب قاتل اولیائے مقتول کے حوالے کیا جائے، تاکہ وہ اس سے انتقام لے سکیں۔(۱۲۱)

فریق ثانی کی دلیل کا جواب

قسامت کی صورت میں احناف وشوافع کا نقطہ نظر مختلف تھا اور اس کی وجہ سے ان کے اسلوب جواب میں بھی فرق آرہا ہے۔

احناف کے اصول کی روشنی میں

چنانچہ حنفیہ کے اصول کی روشنی میں فریق ثانی کے دلائل کے متعدد جواب دیئے گئے ہیں:

۱- یہ بات ماقبل میں گزر چکی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے انصار سے حلف کا نہیں بلکہ صرف گواہوں کا مطالبہ کیا تھا اور بعض راویوں نے اسے حلف سے تعبیر کردیا۔ مطلب یہ ہے کہ اگر تم نے قاتل پر گواہ قائم کردیئے تو اسے تمہارے حوالے کیا جائے گا، قصاص کا ترتب گواہوں پر ہے، قسامت پر نہیں۔(۱۲۲)

چنانچہ صحیح بخاری کی ایک روایت میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے انصار سے فرمایا:

"تأتون بالبينة على من قتله؟" (١٢٣) یعنی "قاتل پر تم گواہ پیش کرسکتے ہو؟"

اسی طرح سنن ابی داود کی ایک روایت میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"ألكم شاهدان يشهدان على قاتل صاحبكم." (١٢٤) یعنی "تمہارے پاس دو گواہ ہیں جو تمہارے ساتھی کے قاتل پر گواہی دیں۔"

نیز عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کے طریق سے مروی سنن نسائی کی روایت میں یہ مضمون انتہائی صراحت کے ساتھ نقل کیا گیا ہے اور اس کے الفاظ ہیں:

---

(١٢١) "وهذا إنما يقال في محاورة العرب إذا دفع القاتل إلى أولياء المقتول ليأخذوا منه ثأرهم" تكملة فتح الملهم، كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب القسامة: ١٧١/٢

(١٢٢) تكملة فتح الملهم، كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب القسامة: ١٧١/٢

(١٢٣) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الديات، باب القسامة، رقم الحديث: ٦٨٩٨

(١٢٤) أخرجه أبوداود في سننه، كتاب الديات، باب ترك القود بالقسامة، رقم: ٤٥٢٤

"أن ابن محیصة الأصغر؟ أصبح قتیلاً علی أبواب خیبر، فقال رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم : أقم الشاهدین علی من قتله، أدفعه إلیك برمته." (۱۲۵)

یعنی "ننھا ابن محیصہ ابواب خیبر پر مقتول پایا گیا تو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ قاتل پر دو گواہ قائم کرو میں اسے تمہارے حوالے کر دوں گا"۔

اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے قصاص کو قسموں پر نہیں، گواہوں پر مرتب کیا ہے۔(۱۲۶)

۲۔بعض حنفی فقہاء کے حوالے سے ماقبل میں یہ بات گزر چکی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا انصار پر قسمیں پیش کرنے کو اگر تسلیم کر لیا جائے تو یہ قسامت کی وجہ سے نہیں بلکہ تمام حجت اور انصار کے جوش انتقام کو ٹھنڈا کرنے کے لئے تھا۔لہذا حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان "أتحلفون خمسین یمیناً فتستحقون صاحبکم"(۱۲۷) کا مطلب ہوگا کہ جب تم نے علم کے بغیر یہودیوں پر قصاص کا دعویٰ کیا تو کیا تم قاتل پر پچاس قسمیں کھا سکتے ہو کہ تمہارا دعوائے قصاص صحیح ہو جائے؟ یہ استفہام انکاری ہے اور مطلب یہ ہے کہ تمہیں قاتل کے بارے میں اتنی معلومات بھی نہیں ہیں کہ تم اس پر قسمیں کھا سکو تو تم قصاص کے کیسے مستحق بن جاؤ گے۔(۱۲۸)

۳۔مولانا ظفر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ کے حوالے سے ماقبل میں یہ بات گزر چکی ہے کہ واقعہ خیبر کی روایات میں اضطراب وتعارض ہے اور احتیاط اسی میں ہے کہ روایات سے استدلال بالکل ساقط ہو جائے۔اس صورت میں ہمارا مرجع حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا اثر اور اصول کلیہ ہوں گے اور ان دونوں کا تقاضا قصاص نہیں،

(۱۲۵) أخرجه النسائي في سننه، کتاب القسامة والقود والدیات، باب ذکر اختلاف ألفاظ الناقلین لخبر سهل فیه، رقم: ٤٧٢٤

(۱۲٦) تکملة فتح الملهم، کتاب القسامة والمحاربین والقصاص والدیات، باب القسامة: ۱۷۱/۲

(۱۲۷) أخرجه مسلم في صحیحه، کتاب القسامة والمحاربین والقصاص والدیات، باب القسامة، رقم: ٤٣٤٢

(۱۲۸) تکملة فتح الملهم، کتاب القسامة والمحاربین والقصاص والدیات، باب القسامة: ۱۷۱/۲، نیز دیکھئے، المبسوط للسرخسي، کتاب الدیات، باب القسامة: ۱۳۱/۲٦

دیت ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اثر میں تصریح ہے کہ انہوں نے قسامت کے بعد دیت لازم کی (۱۲۹)،

جیسا کہ مسئلہ "تحلیف الاولیاء" میں گزر چکا ہے۔

نیز اصول کلیہ کا تقاضا بھی یہی ہے کہ قصاص قسموں سے ثابت نہیں ہوتا۔ اگر احناف کے مذہب کے مطابق مدعی علیہم کے حلف اٹھانے کو موجب قصاص قرار دیا جائے تو یہ حلف انہیں کوئی فائدہ نہیں دیتا کیوں کہ وہ حلف اٹھاتے ہیں کہ: "ما قتلناه ولا علمنا له قاتلا"، یعنی "نہ ہم نے قتل کیا اور نہ ہمیں قاتل کا علم ہے۔" اگر گواہوں کے موجود نہ ہونے کے باوجود مدعی علیہم کی ان قسموں سے قصاص ساقط نہ ہو تو یہ مدعی علیہم پر بہت بڑا ظلم ہوگا اور شریعت میں اس کی کوئی نظیر نہیں ملتی۔ (۱۳۰)

شوافع کے اصول کی روشنی میں

شوافع کے اصول کی روشنی میں فریق ثانی کی دلیل کے دو جواب دیے گئے ہیں:

۱- واقعہ خیبر کی روایات میں اختلاف ہے۔ بعض روایات میں قصاص اور بعض میں دیت کا ذکر ہے، لہٰذا قصاص کے ثبوت میں شک واقع ہو رہا ہے اور شک کی صورت میں قصاص ساقط ہو جاتا ہے۔

۲- امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں قسامت مدعی سے قسم لینے کا نام ہے اور قسموں سے صرف دیت ثابت ہوتی ہے، قصاص ثابت نہیں ہوتا، کیونکہ قصاص کے ثبوت کے لئے حجت کاملہ کی ضرورت ہوتی ہے اور وہ گواہ ہیں۔ (۱۳۱)

---

(۱۲۹) حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اثر کی تخریج کے لیے دیکھئے، أخرجه عبد الرزاق في مصنفه، كتاب العقول، باب القسامة: ۳۵/۱۰، رقم: ۱۸۲۶٦، وابن أبي شيبة في مصنفه، كتاب الديات، القتيل يوجد بين الحيين: ۲۷۷/۱٤، رقم: ۲۸٤۳۰، ۲۸٤۳۱، والبيهقي في سننه، كتاب القسامة، باب أصل القسامة والبداية فيها: ۱۲۳/۸-۱۲۵، والطحاوي في شرح معاني الآثار، كتاب الجنايات، باب القسامة كم هي؟: ۱۲۹/۲، والخوارزمي في جامع المسانيد: ۱۸۱/۲

(۱۳۰) دیکھئے، إعلاء السنن، كتاب الجنايات، باب في كيفية القسامة: ۳٦٥/۱۸

(۱۳۱) تكملة فتح الملهم، كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب القسامة: ۱۷۱/۲، ۱۷۲

دور حاضر میں قسامت کی عملی صورت

ابن رشد مالکی رحمۃ اللہ علیہ قسامت کی علت بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:......................=

....

= "إنما شرعت لحفظ الدماء، وصيانتها، فالشريعة الإسلامية تحرص أشد الحرص على حفظ الدماء، وصيانتها، وعدم إهدارها." (بداية المجتهد، كتاب القسامة، تعليل القائلين بالقسامة: ٦/٩٨)

یعنی "قسامت خونوں کی حفاظت وصیانت کے لئے مشروع کی گئی ہے اور اسلامی شریعت خونوں کی حفاظت وصیانت اور انہیں ضائع ہونے سے بچانے پر بہت زیادہ حریص ہے۔"

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے قسامت میں اس پہلو کو مد نظر رکھا ہے کہ معاشرے میں قتل زیادہ ہوتا ہے لیکن اس پر گواہی اس حد تک قائم نہیں ہوسکتی ہے، کیونکہ قاتل قتل کرنے کے لئے عموماً خفیہ مقامات تلاش کرتا ہے، اگر وجوب دیت کے لئے حدود وقصاص کی تمام شرائط لازمی قرار دی جائیں، تو پھر مجرم سزا سے بچ جائیں گے اور عوام کی جان ومال کو ظالموں کے ہاتھوں سے شدید خطرہ لاحق ہوگا۔ لہذا ان کا خیال یہ ہے کہ قسامت اثبات قتل کے طریقوں میں سے ایک طریقہ ہے، لیکن یہ دیت واجب کرتا ہے قصاص نہیں، کیونکہ یہ حجت ضعیفہ ہے اور قصاص کے لئے قوی حجت یعنی گواہوں کا ہونا ضروری ہے۔ (تكملة فتح الملهم، كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب القسامة: ٢/٢٨٨)

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ قسامت کی مشروعیت نصرت وحفاظت میں کوتاہی کی وجہ سے ہوئی ہے کہ محلے اور قرب وجوار کے جن لوگوں پر اس جگہ کی حفاظت اور مقتول کی مدد ونصرت لازم تھی انہوں نے اپنی ذمہ داری میں کوتاہی برتی ہے، لہذا مقتول کی دیت ان پر لازم کی گئی ہے تاکہ لوگ اپنے قرب وجوار کی حفاظت اور مدد ومعاونت میں کوتاہی برتنے سے اجتناب کریں۔ (بدائع الصنائع، كتاب الجنايات، فصل في شرائط وجوب القسامة: ١٠/٣٨٥)

عبدالقادر عودہ رحمۃ اللہ علیہ، امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے مذہب کی افادیت بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"أشبه ما تكون بما يفعله جيوش الاحتلال في البلاد المحتلّة في عصرنا الحاضر، في حالة الاعتداء على رجال الجيش المحتل، وفي حالة الثورات، إذ تفرض غرامة على كل قرية قتل فيها جندي لم يعلم قاتله، أو ارتكب فيها جريمة هامة لم يعلم مرتكبها، وتحصل الغرامة من جميع سكان القرية على السواء، والواقع أنّ القسامة عند أبي حنيفة، تعتبر بحق وسيلة طيبة لإظهار الفاعلين في حوادث القتل، لأن أهل القرية إذا علموا أنهم سيلزمون دية القتيل الذي لا يظهر قاتله اجتهدوا في منع المشبوهين من الإقامة بين ظهرانيهم، وأخذوا على أيدي سفهائهم ومجرميهم، كما أنّ كل من كان لديه معلومات عن القتل، سابقةً أو لاحقةً، لا يتأخر في الغالب عن تبليغها للجهات المختصّة، بل إنهم قد يحملون القاتل على أن يقدم نفسه، ويعترف بجرمه." (التشريع الجنائي الإسلامي: ٢/٣٣٢)

= ....

اَلْفَصْلُ الثَّالِثُ

۳۵۳۲- (۲) عَنْ رَافِعِ بْنِ خَدِيْجٍ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ، قَالَ: أَصْبَحَ رَجُلٌ مِنَ الْأَنْصَارِ مَقْتُوْلاً بِخَيْبَرَ، فَانْطَلَقَ أَوْلِيَاؤُهُ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

= یعنی" اس کے زیادہ مشابہ ہے جو دور حاضر میں قابض فوجیں مقبوضہ ممالک میں قابض فوج کے افراد پر زیادتی یا انتقامی کارروائیوں کی صورت میں کرتی ہیں کہ ہر اس بستی پر دیت لازم کی جاتی ہے جس میں فوجی قتل کیا گیا ہو اور اس کا قاتل معلوم نہ ہو، یا اس میں ایک بڑے جرم کا ارتکاب کیا گیا ہو اور اس کا مرتکب معلوم نہ ہو، اور بستی میں رہنے والے تمام لوگوں سے تاوان برابر وصول کی جاتی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے ہاں حوادث قتل میں قاتلوں کے اظہار کے لئے ایک عمدہ اور بہترین وسیلے کے طور پر قسامت کا اعتبار کیا جاتا ہے، کیونکہ بستی والوں کو جب معلوم ہوگا کہ جس مقتول کا قاتل ظاہر نہ ہوا اس کی دیت ان پر لازم کی جائے گی تو وہ اپنے درمیان مشکوک لوگوں کو سکونت اختیار کرنے سے روکنے کی کوشش کریں گے اور اپنے سفہاء اور مجرمین کے ہاتھوں کو روکیں گے، جیسا کہ ہر وہ شخص جس کے پاس قتل کے بارے میں ماضی یا مستقبل کی معلومات ہوں تو عموماً وہ مخصوص جہات کی طرف انہیں پہچانے میں پیچھے نہیں ہٹتا، بلکہ بسا اوقات لوگ قاتل کو آمادہ کرتے ہیں کہ وہ اپنے آپ کو پیش کرے اور اپنے جرم کا اعتراف کر لے۔"

احناف نے جس عملی پہلو کو مدنظر رکھتے ہوئے قسامت کے جس طریقے کو اختیار کیا ہے وہ چھوٹی آبادیوں، قبائلی نظام زندگی اور اس شہری زندگی کے زیادہ مناسب ہے جہاں قبائل کی طرح تنظیمیں منظم رہتی ہیں، جب کہ شوافع نے جس طریقے کو اختیار کیا ہے وہ شہری نظام زندگی کے زیادہ مناسب ہے جہاں لوگ آپس میں زیادہ مربوط نہیں ہوتے اور ان کے درمیان قبائلی سسٹم نہیں ہوتا، اس صورت میں قسامت اثبات جرم کے طریقوں میں سے ایک طریقہ ہے، جس کا اثبات قرائن قویہ سے ہوتا ہے اور شوافع کے ہاں ان قرائن کا نام لوث رکھا جاتا ہے، جو مدعی کی قسموں کے ساتھ مؤید ہوتے ہیں، اس کی دیت مدعی علیہ پر لازم کی جاتی ہے تاکہ اثبات جرم کے مخفی شبہات کی وجہ سے لوگوں کا خون ضائع نہ ہو جائے۔

جب مسئلہ مجتہد فیہ ہے تو اسلامی حکومت کے لئے مکان وظروف کے لحاظ سے مذکورہ بالا دونوں طریقوں میں سے کسی ایک طریقے کو اختیار کرنے کی گنجائش ہے اور حاکم کا حکم اختلاف رفع کرنے والا ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔ (تكملة فتح الملهم، كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب القسامة: ۲/۱۷۲)

(۳۵۳۲) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الديات، باب في ترك القود بالقسامة، رقم: ٤٥٢٤

فَذَكَرُوْا ذٰلِكَ لَهُ، فَقَالَ: "أَلَكُمْ شَاهِدَانِ يَشْهَدَانِ عَلٰى قَاتِلِ صَاحِبِكُمْ؟" قَالُوْا: يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ! لَمْ يَكُنْ ثَمَّ أَحَدٌ مِنَ الْمُسْلِمِيْنَ، وَإِنَّمَا هُمْ يَهُوْدُ، وَقَدْ يَجْتَرِؤُوْنَ عَلٰى أَعْظَمَ مِنْ هٰذَا، قَالَ: "فَاخْتَارُوْا مِنْهُمْ خَمْسِيْنَ فَاسْتَحْلِفُوْهُمْ" فَأَبَوْا، فَوَدَاهُ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ عِنْدِهٖ. رَوَاهُ أَبُوْ دَاوُدَ.

ترجمہ: ''حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا، انصار کا ایک آدمی خیبر میں قتل ہو گیا تو اس کے اولیاء نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس چل کر آئے اور انہوں نے آپ کو یہ واقعہ بیان کیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، کیا تمہارے پاس گواہ ہیں، جو تمہارے ساتھی کے قاتل پر گواہی دیں؟ انہوں نے کہا کہ اے اللہ کے رسول! وہاں کوئی مسلمان نہیں ہے، وہ تو یہودی ہیں (جو ظلم، فساد اور حیلہ گری میں معروف ہیں) اور وہ اس سے بڑی باتوں پر جرأت کر لیتے ہیں۔ آپ نے فرمایا کہ ان میں سے پچاس آدمیوں کا انتخاب کرلو اور ان سے حلف لے لو، انہوں نے انکار کیا تو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی طرف سے اس کی دیت ادا کی۔''

أَصْبَحَ رَجُلٌ مِنَ الْأَنْصَارِ مَقْتُوْلًا بِخَيْبَرَ، فَانْطَلَقَ أَوْلِيَاؤُهُ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ

جیسا کہ سابقہ روایت میں گزر چکا ہے کہ مقتول حضرت عبداللہ بن سہل انصاری رضی اللہ عنہ ہیں اور ان کے اولیاء میں ان کے بھائی عبدالرحمن بن سہل رضی اللہ عنہ اور دو چچا حضرت حویصہ بن مسعود اور محیصہ بن مسعود رضی اللہ عنہما شامل تھے، جو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے اور قتل کا واقعہ بیان کیا۔ اس واقعے کی تفصیل سابقہ روایت میں گزر چکی ہے۔

أَلَكُمْ شَاهِدَانِ يَشْهَدَانِ عَلٰى قَاتِلِ صَاحِبِكُمْ؟

قسامت میں احناف کے ہاں اولیائے مقتول سے حلف نہیں لیا جاتا بلکہ عام ضابطے کے مطابق

اولیائے مقتول کے مدعی ہونے کی وجہ سے ان سے صرف گواہ طلب کیے جاتے ہیں۔ واقعۂ خیبر کی روایات میں اس سلسلے میں اختلاف ہے۔ سنن ابوداود کی اس روایت سے احناف کی تائید ہوتی ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اولیائے مقتول سے صرف گواہوں کا مطالبہ کیا ہے۔ اس مسئلے پر سابقہ روایت کے تحت گفتگو ہو چکی ہے۔

وَإِنَّمَا هُمْ يَهُوْدُ، وَقَدْ يَجْتَرِؤُوْنَ عَلَى أَعْظَمَ مِنْ هَذَا

"إنما هم يهود" میں مبتداء اور خبر دونوں کو معرفہ اور کلمہ حصر "إنما" کے ساتھ ذکر کرنا یہود کے تعارف کے لئے نہیں ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم یہودیوں کو اچھی طرح جانتے نہیں تھے بلکہ اس طرح کی تعبیر کسی معروف اور ممتاز خصوصیت و وصف کو بیان کرنے کے لئے اختیار کی جاتی ہے۔ یہاں یہودیوں کے برے خصائل، دھوکہ دہی، مکر وفریب اور نفاق کی طرف اشارہ کرنے کے لئے یہ تعبیر اختیار کی گئی ہے۔ چنانچہ ایک شاعر نے اپنے کمال کو بیان کرنے کے لئے بھی اس طرح کی تعبیر اختیار کی ہے اور کہا ہے کہ۔

أنا أبو النجم وشعري شعري

یعنی "میں ابوالنجم ہوں اور میرا شعر تو میرا شعر ہی ہے۔"

اس شعر کے دونوں جملوں میں مبتدا اور خبر کو معرفہ لایا گیا ہے، ظاہر ہے کہ یہ تعارف کے لئے نہیں بلکہ اپنے اور اپنی شاعری کے وصف کمال کو بیان کرنا مقصود ہے کہ میں اور میری شعری بے مثال ہیں۔ (۱)

قتل سے بڑی چیزوں پر جرأت کرنے سے اللہ کے کلام میں تحریف، انبیاء کا قتل، اللہ اور رسول کو دھوکہ دینا اور منافقت وغیرہ امور مراد ہیں، ظاہر ہے کہ اس طرح کے برے اوصاف کی حامل قوم قتل کر کے جھوٹی قسم کھانے پر جرأت کیوں نہیں کر سکتی؟ (۲)

یہ روایت قسامت سے متعلق ہے اور اس پر تفصیلی گفتگو سابقہ روایت کے تحت گزر چکی ہے۔

---

(۱) شرح الطيبي: ۷/۹۷، ۹۸، مرقاة المفاتيح: ۷/۱۰۳

(۲) عون المعبود شرح سنن أبي داود، كتاب الديات، باب ترك القود بالقسامة: ۱۲/۲۵۱، مرقاة المفاتيح: ۷/۱۰۳

باب قتل أهل الردة والسُعاة بالفساد

یہ باب دو عنوانات پر مشتمل ہے:

۱- اس میں مرتدوں کے احکام کا بیان ہے۔ ردۃ اور ارتداد کے معنی رجوع کرنے، پھرنے اور لوٹنے کے ہیں۔ اصطلاح میں اس کا استعمال اسلام سے پھر جانے پر ہوتا ہے۔ مرتد اس شخص کو کہتے ہیں جو دین اسلام سے پھر جائے اور کفر وشرک کے دائرہ میں داخل ہو جائے۔

اگر کوئی مسلمان نعوذ باللہ اسلام کے دائرہ سے نکل جائے تو اس کے سامنے اسلام کی دعوت پیش کی جائے گی، اگر وہ اسلام کے بارے میں کسی شک وشبہے کا شکار ہے تو اس کے شک وشبہے کو دور کیا جائے گا۔ اسلام کی دعوت دینا اور اسکے شکوک وشبہات کو دور کرنا واجب نہیں، بلکہ مستحب ہے، کیونکہ اسلام کی دعوت اس کو پہلے پہنچ چکی ہے، اب تجدید دعوت کی ضرورت نہیں ہے۔ نیز مستحب یہ ہے کہ ایسے شخص کو تین دن کے لیے قید میں ڈال دیا جائے، اگر وہ ان تین دنوں میں توبہ کرکے اسلام کے دائرے میں دوبارہ داخل ہو جائے تو ٹھیک ہے، ورنہ اسے قتل کر دیا جائے گا، کیونکہ اسلام میں مرتد کی سزا قتل ہے۔

بعض علماء نے فرمایا ہے کہ اگر وہ مہلت طلب کرے تب تو اس کو مہلت دی جائے گی ورنہ مہلت دینے کی ضرورت نہیں ہے، لیکن امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حاکم وقت پر ایسے شخص کو تین دن کی مہلت دینی واجب ہے۔(۱)

اللہ تعالیٰ کے فرمان ﴿اقتلوا المشركين﴾ یعنی ''مشرکین کو قتل کردو'' (۲) اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد ''من بدل دينه فاقتلوه'' (۳) یعنی ''جس نے اپنا دین تبدیل کیا اسے قتل کردو'' کے اطلاق سے یہی ثابت ہوتا ہے کہ مرتد کو مہلت دینا واجب نہیں ہے۔

(۱) لمعات التنقيح: ٦/٣٤٤

(۲) التوبة، رقم الآية: ٥

(۳) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب حكم المرتد والمرتدة واستتابتهم، رقم الحديث: ٦٩٢٢

۲-باب کا دوسرا عنوان "السعاة بالفساد" ہے۔ "سعاۃ" ساعی کی جمع ہے، جیسے قاضی کی جمع قضاۃ آتی ہے۔ اس کے معنی ہیں فساد برپا کرنے والے لوگ۔ یہ عنوان عام ہے اور زمین میں فتنہ وفساد، شرانگیزی، لوٹ مار اور قتل وغارت گری کے ذریعے لوگوں کے امن وسکون کو تباہ وبرباد کرنے والے سب لوگوں کو شامل ہے۔ لیکن یہاں اس سے بطور خاص قطاع الطریق یعنی قزاق اور ڈاکو مراد ہیں۔ (۴)

یہ الفاظ قرآن مجید کی آیت سے ماخوذ ہیں۔ قرآن مجید میں ڈاکو کی سزا کے سلسلے میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

﴿إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض، ذلك لهم خزي في حياة الدنيا ولهم في الآخرة عذاب أليم﴾ (٥)

یعنی "ان لوگوں کی سزا جو اللہ اور اس کے رسول کے خلاف لڑتے ہیں اور زمین میں بدامنی اور فساد پھیلانے کی کوشش کرتے ہیں، یہ ہیں کہ وہ قتل کیے جائیں، یا سولی دیے جائیں۔ یا ان کے ہاتھ پاؤں مخالف سمت سے کاٹ دیے جائیں، یا وہ جلا وطن کردیے جائیں، یہ ان کے لیے دنیا کی زندگی میں رسوائی ہے اور آخرت میں ان کے لیے دردناک عذاب ہے۔"

اَلْفَصْلُ الْأَوَّلُ

۳۵۳۳ - (۱) عَنْ عِكْرِمَةَ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ، قَالَ: أُتِيَ عَلِيٌّ بِزَنَادِقَةٍ، فَأَحْرَقَهُمْ، فَبَلَغَ ذَلِكَ ابْنَ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمَا فَقَالَ: لَوْ كُنْتُ أَنَا لَمْ أُحْرِقْهُمْ لِنَهْيِ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "لَا تُعَذِّبُوْا بِعَذَابِ اللّٰهِ" وَلَقَتَلْتُهُمْ لِقَوْلِ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "مَنْ بَدَّلَ دِيْنَهُ فَاقْتُلُوْهُ." رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ.

---

(٤) لمعات التنقيح: ٣٤٤/٦

(٥) المائدة، رقم الآية: ٣٣

(٣٥٣٣) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الجهاد، باب لا يعذب بعذاب الله، رقم: ٣٠١٧، ....=

حضرت عکرمہ رحمۃ اللہ علیہ سے روایت ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے پاس زنادقہ کی ایک جماعت لائی گئی تو آپ نے ان کو جلا دیا۔ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما تک یہ بات پہنچی تو انہوں نے فرمایا کہ اگر میں ہوتا تو ان کو نہ جلاتا، کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ ممانعت فرمائی ہے کہ "تم ایسے عذاب میں کسی کو مبتلا نہ کرو جو اللہ تعالیٰ کے عذاب کی طرح ہو" البتہ میں ان کو قتل کر دیتا، کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ "جو شخص اپنے دین کو بدل ڈالے اسے قتل کر دو۔"

أُتِيَ عَلِيٌّ بِزَنَادِقَةٍ

"زنادقة" زندیق کی جمع ہے اور اس کے آخر میں "ہاء" "یاء" محذوف کے بدلے میں ہے، کیونکہ اس کی اصل جمع "زنادیق" آتی ہے۔(۱)

قاضی بیضاوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ مجوسیوں کی جماعت ہے اور اسے "ثنویہ" بھی کہا جاتا ہے، جو مبدأین یعنی نور و ظلمت کے قائل ہیں کہ یہ دونوں قدیم ہیں اور عالم ان کے امتزاج سے وجود میں آیا ہے۔ نور مبدء الخیر اور ظلمت مبدء الشر ہے جب کہ نور کو ظلمت سے الگ کرنے کے لئے سعی کی ضرورت ہے اور اس کے لئے ازہاق روح یعنی روح نکالنا ضروری ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ یہ "زند" سے ماخوذ ہے، جو "ژند" کا معرب ہے اور زرتشت مجوسی کی کتاب کا نام ہے، بعد میں ہر ملحد اور بددین پر اس کا اطلاق ہونے لگا۔(۲)

حدیث میں "زنادقہ" سے مرتدین کی جماعت مراد ہے اور ابوداود شریف کی روایت میں اس کی تصریح

= وكتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب حكم المرتد والمرتدة واستتابتهم، رقم: ٦٩٢٢، وأبوداود في سننه، كتاب الحدود، باب الحكم فيمن ارتد، رقم: ٤٣٥١، والنسائي في سننه، كتاب المحاربة، باب الحكم في المرتد، رقم: ٤٠٦٤-٤٠٦٧، وابن ماجه في سننه، أبواب الحدود، باب المرتد عن دينه، رقم: ٢٥٣٥

(١) تحفة الأبرار شرح مصابيح السنة للقاضي البيضاوي: ٤٩٥/٢، شرح الطيبي: ٩٩/٧، مرقاة المفاتيح: ٩٠/٧، كتاب الميسر: ٨٢٦/٣

(٢) تحفة الأبرار شرح مصابيح السنة للقاضي البيضاوي: ٤٩٥/٢، نیز دیکھئے، شرح الطيبي: ٩٩/٧، مرقاة المفاتيح: ٩٠/٧، التعليق الصبيح: ١٥٥/٤

موجود ہے کہ "أن علیًا أحرق ناسًا ارتدوا عن الإسلام." (٣) یعنی: "حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ایسے کچھ لوگوں کو جلا دیا تھا جو اسلام سے پھر گئے تھے۔"

ایک قول یہ ہے کہ اس سے عبداللہ بن سبا یہودی کا گروہ مراد ہے، جنہوں نے مسلمانوں کو گمراہ کرنے اوران میں فتنہ برپا کرنے کے لئے اپنے آپ کو مسلمان ظاہر کیا اور سب سے پہلے انہوں نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے خلاف سازش کی۔ جب وہ اس میں کامیاب ہوگئے اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ پر ظلم وستم کی ایک داستان بیتی تو انہوں نے شیعان علی کے سادہ لوح اور جاہل لوگوں کو گمراہ کرنے، اُن میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کی الوہیت کا عقیدہ پھیلانے اور اس گمراہ کن عقیدے کی پرزور تبلیغ وتشہیر کرنے کے لئے مہم شروع کردی۔ جب حضرت علی رضی اللہ عنہ کو ان کی سرگرمیوں کی اطلاع ملی تو آپ نے ان سے توبہ کا مطالبہ کیا۔ انہوں نے اپنے عقیدے سے توبہ کرنے سے انکار کیا تو آپ نے گڑھا کھدوا کر ان لوگوں کو نذرِ آتش کرنے کا حکم دیا۔ (۴)

اس گروہ کے بانی اور راہنما عبداللہ بن سبا کو اس لئے نذرِ آتش نہیں کیا گیا کہ اسے نذرِ آتش کرنے کی صورت میں یورش برپا ہونے اور حالات کے مزید خراب ہونے کا اندیشہ تھا، لہٰذا اسے جلاوطن کرکے "ساباط مدائن" کی طرف بھیج دیا گیا۔ (۵)

کیا ان لوگوں پر صرف دھواں چھوڑا گیا تھا؟

بعض حضرات کا خیال یہ ہے کہ ان لوگوں کو نذرِ آتش نہیں کیا گیا تھا بلکہ گھڑے کھدوا کر ان پر آگ کا دھواں چھوڑا گیا تھا اور اسی میں ان کا انتقال ہوگیا۔ چنانچہ اسماعیلی نے حضرت سفیان بن عیینہ رحمۃ اللہ علیہ سے روایت نقل کی ہے کہ انہوں نے ایک مجلس میں عمرو بن دینار، ایوب اور عمار دہنی رحمہم اللہ کو اس موضوع پر اس طرح گفتگو کرتے ہوئے دیکھا کہ ایوب رحمۃ اللہ علیہ نے حدیث باب بیان کی تو عمار دہنی رحمۃ اللہ علیہ نے کہا کہ

(٣) أخرجه أبوداود في سننه، كتاب الحدود، باب الحكم فيمن ارتدّ، رقم الحديث: ٤٣٥١

(٤) تحفة الأبرار شرح مصابيح السنة للقاضي البيضاوي: ٤٩٥/٢، نیز دیکھئے، شرح الطيبي: ٩٩/٧، مرقاة المفاتيح: ٩٠/٧

(٥) دیکھئے، المرتضی، ص: ٢٦٣۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ان لوگوں کو نذرِ آتش نہیں کیا تھا بلکہ گڑھوں میں آگ جلا کر ان پر دھواں چھوڑا تھا تو اس پر عمرو بن دینار رحمۃ اللہ علیہ نے کسی شاعر کا یہ شعر پڑھتے ہوئے کہا:

لترم بي المنايا حيث شاءت إذا لم ترم بي في الحفرتين

إذا اججوا حطباً وناراً هناك الموت نقداً غير دين

یعنی ''موت مجھے جہاں چاہے پھینک دے جبکہ دو گڑھوں میں نہ پھینکے کہ جب وہ لکڑیاں جلا کر آگ روشن کرتے ہیں تو وہاں موت ادھار نہیں، نقد ہوتی ہے۔''

عمرو بن دینار رحمۃ اللہ علیہ نے ان اشعار سے ایوب رحمۃ اللہ علیہ کی تائید اور عمار دہنی رحمۃ اللہ علیہ کی تردید کی کہ ان پر صرف دھواں نہیں چھوڑا گیا تھا بلکہ گڑھوں میں آگ دہکا کر انہیں جلا دیا گیا تھا۔(٦)

(٦) دیکھئے،فتح الباري، كتاب الجهاد، باب لا يعذب بعذاب الله: ١٨٢/٦، ومسند الحميدي، الجزء الخامس، أحاديث ابن عباس رضي الله عنهما: ٢٤٥/١، رقم: ٥٣٣، كتاب الميسر في مصابيح السنة: ٨٢٧/٣

روایات سے تائید

اس کی تائید کئی روایات سے بھی ہوتی ہے کہ ان پر صرف دھواں نہیں چھوڑا گیا تھا بلکہ انہیں آگ میں جلایا گیا تھا:

۱- چنانچہ حدیث باب، بخاری ''كتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم" کی ہے اور اس میں آگ سے جلانے کی تصریح موجود ہے۔

۲- بخاری شریف ''كتاب الجهاد والسير" کی روایت کے الفاظ ہیں کہ:......أن عليًا رضي الله عنه حرق قوماً." یعنی ''حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ایک قوم کو جلا دیا۔'' (أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الجهاد والسير، باب لا يعذب بعذاب الله، رقم: ٣٠١٧)

۳- مسند حمیدی میں اس روایت کے الفاظ ہیں کہ:"أن عليًا رضي الله عنه أحرق المرتدين." یعنی ''حضرت علی رضی اللہ عنہ نے مرتدین کو جلا دیا۔'' (أخرجه الحميدي في مسنده، الجزء الخامس، أحاديث ابن عباس رضي الله عنهما: ٢٤٥/١)

۴- سنن ابوداود کی روایت میں ہے کہ "أن عليا أحرق ناساً ارتدوا عن الإسلام." یعنی ''حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ان لوگوں کو جلا دیا جو اسلام سے پھر گئے تھے۔'' (أخرجه أبوداود في سننه، كتاب الحدود، باب الحكم فيمن ارتد، رقم الحديث: ٤٣٥١)

= ۵-مسند امام احمد بن حنبل کی روایت میں ہے کہ:

"أنّ علیًا أتي بقوم من هؤلاء الزنادقه، ومعهم کتب، فأمر بنار، فأججت، ثم أحرقهم وكتبهم." (أخرجه أحمد في مسنده عن عبد الله بن العباس بن عبد المطلب: ۲۸۲/۱، رقم الحديث: ۲۵۵۱)

یعنی "حضرت علی رضی اللہ عنہ کے پاس ان زندیقوں کی ایک جماعت کو لایا گیا اور ان کے پاس کچھ کتابیں تھیں، چنانچہ آپ نے آگ جلانے کا حکم دیا، اور وہ جلائی گئی، پھر آپ نے ان کو اور ان کی کتابوں کو جلا دیا۔"

۶-مصنف ابن ابی شیبہ میں بھی یہی روایت نقل کی گئی ہے اور اس کے الفاظ ہیں کہ:

"كان أناس يعبدون الأصنام في السرّ ويأخذون العطاء، فأتي بهم علي رضي الله عنه، فوضعهم في السجن، واستشار الناس فقالو: اقتلهم، فقال: لا، ولكن أصنع بهم كما صنعوا بأبينا إبراهيم، فحرّقهم بالنار." (أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه، كتاب السير، باب من رخص في التحريق في أرض العدو وغيرها: ۵۸۹/۱۷، رقم الحديث: ۳۳۸۲۱)

یعنی "کچھ لوگ خفیہ طور پر بتوں کی عبادت کیا کرتے تھے اور عطیات لیتے تھے، ان کو حضرت علی رضی اللہ عنہ کے پاس لایا گیا تو آپ نے ان کو قید خانے میں رکھا اور لوگوں سے مشورہ طلب کیا۔ لوگوں نے کہا کہ آپ ان کو قتل کر دیں۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ نہیں، بلکہ میں ان کے ساتھ اس طرح کروں گا جیسا کہ انہوں نے ہمارے جد امجد حضرت ابراہیم علیہ السلام کے ساتھ کیا تھا، چنانچہ آپ نے ان کو آگ میں جلا دیا۔"

۷-ابوطاہر مخلص رحمۃ اللہ علیہ نے عبداللہ بن شریک عامری کے طریق سے اس واقعہ کو نسبتاً تفصیل کے ساتھ نقل کیا ہے کہ:

"قيل لعلي: إن هنا قوماً على باب المسجد يدعون أنك ربهم، فدعاهم فقال لهم: ويلكم ماتقولون؟ قالو: أنت ربّنا وخالقنا ورازقنا، فقال: ويلكم إنما أنا عبد مثلكم آكل كما تاكلون، وأشرب كما تشربون، إن أطعت الله أثابني إن شاء، وإن عصيته =

....

= خشيت أن يعذبني، فاتقوا الله، وارجعوا. فأبوا، فلما كان الغد غدوا عليه، فجاء قنبر فقال: قد والله رجعوا يقولون ذلك الكلام! فقال: أدخلهم، فقالوا: كذلك، فلما كان الثالث، فقال: لئن قلتم ذلك لأقتلنكم بأخبث قتلة، فأبوا إلا ذلك، فقال: يا قنبر! ائتني بفعلة معهم مرورهم فخدلهم أخدوداً بين باب المسجد والقصر، وقال: احفروا فأبعدوا في الأرض، وجاء بالحطب، فطرحه بالنار في الأخدود، قال: إني طارحكم فيها أو ترجعون! فأبوا أن يرجعوا فقذف بهم فيها، حتى إذا احترقوا قال:

إني إذا رأيت أمراً منكراً أوقدت ناري ودعوت قنبراً

(فتح الباري، كتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب حكم المرتد والمرتدة واستتابتهم: ۱۲/۳۳۸)

یعنی ''حضرت علی رضی اللہ عنہ سے کہا گیا کہ یہاں مسجد کے دروازے پر کچھ لوگ آپ کو ''رب'' پکار رہے ہیں تو آپ نے ان کو بلایا اور فرمایا کہ تمہارا ناس ہو! تم کیا کہہ رہے ہو؟ انہوں نے کہا کہ آپ ہمارے رب، ہمارے خالق اور ہمارے رازق ہیں۔ آپ نے فرمایا کہ تمہارا ناس ہو! میں تو تمہاری طرح بندہ ہی ہوں، میں کھاتا ہو جیسا کہ تم کھاتے ہو اور پیتا ہوں جیسا کہ تم پیتے ہو۔ اگر میں نے اللہ تعالیٰ کی اطاعت کی تو اگر وہ چاہے تو مجھے ثواب دے گا اور اگر اس کی نافرمانی کی تو اندیشہ ہے کہ وہ مجھے عذاب دے، لہٰذا تم بھی اللہ تعالیٰ سے ڈرو اور واپس لوٹ جاؤ، لیکن انہوں نے بات ماننے سے انکار کر دیا، وہ دوسرے دن صبح واپس آ گئے اور قنبر حضرت علی رضی اللہ عنہ کے پاس آیا اور کہا کہ بخدا! وہ واپس آ گئے ہیں اور وہی بات دہرا رہے ہیں۔ آپ نے فرمایا کہ انہیں اندر لے آؤ، انہوں نے وہی باتیں دہرانا شروع کیں۔ جب انہوں نے تیسری مرتبہ وہی باتیں کہیں تو حضرت علی نے فرمایا کہ اگر اب تم نے یہ بات کہی تو میں تمہیں برے طریقے سے قتل کروں گا، لیکن انہوں نے انکار کیا اور اس پر مصر رہے تو آپ نے فرمایا قنبر! ایسے مزدوروں کو لاؤ جن کے پاس بیلچے ہوں اور ان کے لئے مسجد اور مکان کے درمیان گڑھے کھدواؤ، آپ نے فرمایا کہ گڑھوں کو خوب گہرا کر کے کھودو، وہ لکڑیاں لے کر آئے اور انہیں گڑھوں کی جلتی ہوئی آگ میں ڈال دیا۔ آپ نے ان لوگوں کو مخاطب کرتے ہوئے فرمایا، واپس لوٹ جاؤ ورنہ میں تمہیں اس آگ میں ڈال دوں گا، انہوں نے اپنے موقف سے پیچھے ہٹنے سے انکار کیا تو آپ نے انہیں گڑھوں میں ڈال دیا۔ جب وہ جل گئے تو حضرت علی رضی اللہ عنہ نے یہ شعر پڑھا: =

فَبَلَغَ ذٰلِكَ ابْنَ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمَا فَقَالَ: لَوْ كُنْتُ أَنَا لَمْ أُحْرِقْهُمْ

"أنا" ضمیر متصل کی تاکید ہے اور "کنت" فعل ناقص کی خبر "بذلك" محذوف ہے کہ اگر میں ان کی جگہ ہوتا تو ان لوگوں کو آگ کے ذریعے عذاب نہ دیتا۔ "لم أحرقهم" لو کا جواب ہے اور "لقتلتهم" کا اس پر عطف ہے۔ لیکن یہاں جواب شرط میں معطوف پر لام داخل ہے اور معطوف علیہ پر لام داخل نہیں ہے، کیوں کہ جب "لو" کا جواب مضارع منفی بلم ہو تو اس پر لام تاکید داخل نہیں ہوتا۔(۷)

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما تک جب یہ خبر پہنچی تو وہ اس وقت حضرت علی رضی اللہ عنہ کی طرف سے "بصرہ" کے والی مقرر تھے۔(۸)

علامہ تورپشتی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کا آگ میں جلانے کا یہ فیصلہ رائے اور اجتہاد پر مبنی تھا اور انہیں اس روایت کا علم نہیں تھا۔ چنانچہ جب حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کی یہ بات انہیں پہنچی تو انہوں نے جواب میں "ويح ابن عباس" یا "ويح ام ابن عباس" فرمایا۔ اکثر اہل علم کی رائے یہ ہے کہ یہ جملہ تعریفی اور مدحیہ ہے۔ گویا انہوں نے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کی تائید وتصویب فرمائی ہے۔(۹)

اس کی تائید ایک روایت سے بھی ہوتی ہے کہ اس میں ہے:

"فبلغ ذلك عليًا، فقال: صدق ابن عباس رضي الله عنهما"(۱۰)

=

جب میں کسی برائی کو دیکھتا ہوں تو آگ کو دہکا کر قنبر کو بلاتا ہوں"

خلاصہ یہ ہے کہ ان لوگوں پر صرف دھواں نہیں چھوڑا گیا تھا بلکہ ان کو جلایا گیا تھا، البتہ مزید فتنے اور یورش کے اندیشے کی وجہ سے عبداللہ بن سبا کو نذر آتش نہیں کیا گیا اور اسے ساباط مدائن کی طرف جلاوطن کر دیا گیا۔

(۷) دیکھئے، شرح الطيبي: ۷/ ۱۰۰، مرقاة المفاتيح: ۷/ ۹۰

(۸) بذل المجهود، كتاب الحدود، باب الحكم فيمن ارتد: ۱۲/ ٤١٠

(۹) كتاب الميسر في شرح مصابيح السنة: ۳/ ۸۲۷، مرقاة المفاتيح: ۷/ ۹۰، التعليق الصبيح: ٤/ ۱۵٦، شرح الطيبي: ۷/ ۱۰۰

(۱۰) شرح السنة للبغوي، كتاب قتال أهل البغي، باب قتل المرتد: ۵/ ٤٣١

یعنی ''حضرت علی رضی اللہ عنہ تک جب یہ بات پہنچی تو انہوں نے کہا کہ ابن عباس رضی اللہ عنہما نے سچ کہا ہے۔'' (۱۱)

قاضی بیضاوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اگر چہ شرعاً آگ میں جلانے کی اجازت نہیں ہے لیکن سزا میں شدت اور عذاب وعبرت میں مبالغہ اختیار کرنے کے لئے مثلہ کی طرح بعض جگہ شرعاً تعذیب بالنار کی بھی گنجائش ہوتی ہے۔ (۱۲)

تعذیب بالنار کا حکم

حضرت ابوبکر صدیق، حضرت علی اور حضرت خالد بن ولید رضی اللہ عنہم کے نزدیک تحریق بالنار مطلقاً جائز ہے جب کہ حضرت عمر اور حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہم کے ہاں مطلقاً ناجائز ہے لیکن جمہور علماء نے اس میں تفصیل بیان کی ہے کہ جب دشمن پر قدرت حاصل نہ ہو یا تحریق بالنار کے بغیر اسے پکڑنا ممکن نہ ہو تو یہ جائز ہے ورنہ نہیں۔ (۱۳)

حدیث میں نہی کی حیثیت

امام مہلب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حدیث میں آگ سے جلانے کی نہی تحریمی نہیں بلکہ علی سبیل التواضع ہے کہ آگ سے عذاب دینا چونکہ اللہ تعالیٰ کی خصوصیت ہے اس لئے کسی انسان کو اس کے ذریعے عذاب نہیں دینا چاہئے، ورنہ اس کا جواز صحابہ کے فعل اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی ثابت ہے کہ آپ نے عرنیین کی آنکھوں کو گرم سلائیوں سے داغا تھا۔ اسی طرح حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے صحابہ کی موجودگی میں باغیوں کو اور حضرت خالد بن ولید رضی اللہ عنہ نے مرتدین کو آگ میں جلایا ہے۔ مدینہ کے علماء قلعہ بند دشمنوں اور سواروں سمیت دشمن کی سواریوں کے جلانے کو جائز قرار دیتے ہیں اور سفیان ثوری اور امام اوزاعی

(۱۱) مرقاة المفاتيح: ۹۰/۷

(۱۲) تحفة الأبرار شرح مصابيح السنة للقاضي البيضاوي: ٤٩٥/٢، نیز دیکھیے، شرح الطيبي: ١٠٠/٧، مرقاة المفاتيح: ٩٠/٧، التعليق الصبيح: ١٥٥/٤

(۱۳) دیکھیے، فتح الباري، كتاب الجهاد والسير، باب لايعذب بعذاب الله: ١٨٢/٦، الأبواب والتراجم، كتاب الجهاد والسير، باب لا يعذب بعذاب الله، ص: ٢٠٢

رحمہما اللہ کا بھی یہی قول ہے۔ لہٰذا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حدیث باب میں نہی تحریمی نہیں بلکہ ندب اور استحباب پر محمول ہے۔ (۱۴)

لیکن ابن منیر مالکی رحمۃ اللہ علیہ اور دوسرے علماء نے اس کو رد کر دیا ہے اور کہا ہے کہ حدیث میں نہی تحریمی ہے اور کسی انسان کے لئے آگ کے ذریعے سزا دینا جائز نہیں۔ چنانچہ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ ان سے نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"قال ابن المنير وغيره: لا حجة فيما ذكر للجواز؛ لأن قصة العرنيين كانت قصاصاً أو منسوخةً كما تقدم، وتجويز الصحابي معارض بمنع صحابي آخر، وقصة الحصون والمراكب مقيدة بالضرورة إلى ذلك إذا تعين طريقاً للظفر بالعدو، ومنهم من قيده بأن لايكون معهم نساء ولاصبيان كما تقدم. وأما حديث الباب فظاهر النهي فيه التحريم."(۱۵)

یعنی "ابن منیر اور دوسرے علماء نے کہا ہے کہ مذکورہ دلائل (تحریق بالنار کے) جواز کے لئے حجت نہیں ہیں، کیونکہ عرنیین کا واقعہ قصاصا تھا یا وہ منسوخ ہے جیسا کہ گزر چکا ہے، ایک صحابی کا جائز قرار دینا دوسرے کے منع کرنے کے معارض ہے، قلعوں اور سواریوں کا جلانا ضرورت کے ساتھ مقید ہے کہ جب دشمن پر کامیابی کا صرف یہی طریقہ متعین ہو اور

---

(۱٤) فتح الباري، كتاب الجهاد والسير، باب لايعذب بعذاب الله: ١٨٢/٦

(١٥) فتح الباري، كتاب الجهاد والسير، باب لايعذب بعذاب الله: ١٨٢/٦

شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد زکریا کاندھلوی رحمۃ اللہ علیہ "الأبواب والتراجم" میں فرماتے ہیں:

"وردّ على قول المهلب ابن المنيرّ كما في الفتح، وقال ابن قدامة: أمّا العدوّ إذا قدر عليه فلا يجوز تحريقه بالنار بغير خلاف نعلمه، وقد كان أبو بكر رضي الله عنه يأمر بتحريق أهل الردة بالنار، وفعل ذلك خالد بن الوليد بأمره، فأمّا اليوم فلا أعلم فيه بين الناس خلافاً، ثم قال: وأمّا رميهم قبل أخذهم بالنار، فإن أمكن أخذهم بدونها لم يجز رميهم بها؛ لأنهم في معنى المقدور عليه، وأمّا العجز عنهم بغيرها فجائز في قول أكثر أهل العلم، وبه قال الثوري والأوزاعي والشافعي اه قلت: وإليه أشار الحافظ بقوله: "إذا يتعين التحريق ...... " كما تقدم". الأبواب والتراجم، كتاب الجهاد والسير، باب لا يعذب بعذاب الله، ص: ٢٠٢

بعض حضرات نے اسے اس کے ساتھ مقید کیا ہے کہ جب ان کے ساتھ عورتیں اور بچے نہ ہوں، جیسا کہ گزر چکا ہے، البتہ حدیث باب میں ظاہراً نہی تحریم کے لئے ہے۔"

مَنْ بَدَّلَ دِيْنَهُ فَاقْتُلُوْهُ

حدیث کے اس حصے کا تعلق مرتد کی سزا سے ہے۔ اس پر تفصیلی گفتگو "کتاب القصاص" کی پہلی حدیث کے تحت گزر چکی ہے، وہاں ملاحظہ کی جائے۔

۳۵۳۴ - (۲) وَعَنْ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمَا، قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "إِنَّ النَّارَ لَا يُعَذِّبُ بِهَا إِلَّا اللّٰهُ". رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ.

ترجمہ: "حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا، رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ آگ کے ذریعے صرف اللہ تعالیٰ ہی عذاب دے سکتا ہے۔"

اس حدیث کا تعلق تعذیب بالنار کے مسئلے سے ہے اور اس پر گفتگو سابقہ حدیث میں ہو چکی ہے۔

۳۵۳۵ - (۳) وَعَنْ عَلِيٍّ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ، قَالَ: سَمِعْتُ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُوْلُ: "سَيَخْرُجُ قَوْمٌ فِيْ آخِرِ الزَّمَانِ حُدَّاثُ الْأَسْنَانِ، سُفَهَاءُ الْأَحْلَامِ، يَقُوْلُوْنَ مِنْ خَيْرِ قَوْلِ الْبَرِيَّةِ، لَا يُجَاوِزُ

(۳۵۳٤) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الجهاد والسير، باب لا يعذب بعذاب الله، رقم: ۳۰۱۷، وأيضاً أخرجه عن أبي هريرة رضي الله عنه، كتاب الجهاد والسير، باب لا يعذب بعذاب الله، رقم: ۳۰۱٦، واللفظ له.

(۳۵۳۵) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب المناقب، باب علامات النبوة في الإسلام، رقم: ۳٦۱۱، وكتاب فضائل القرآن، باب إثم من راءى بقراءة القرآن، أو تأكل به، أو فجر به، رقم: ۵۰۵۷، .... =

إِيـمَـانُهُـمْ حَنَاجِرَهُمْ، يَمْرُقُوْنَ مِنَ الدِّيْنِ كَمَا يَمْرُقُ السَّهْمُ مِنَ الرَّمِيَّةِ، فَأَيْنَـمَـا لَـقِيْتُـمُـوْهُـمْ فَـاقْتُـلُـوْهُـمْ، فَإِنَّ فِيْ قَتْلِهِمْ أَجْراً لِمَنْ قَتَلَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ." مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ.

ترجمہ ''حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا، میں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ آخری زمانے میں ایک قوم نکلے گی، جو جوان ہوں گے، ہلکی عقل والے ہوں گے، لوگوں کی اچھی باتیں کریں گے۔ ان کا ایمان ان کے حلق سے آگے نہیں جائے گا، وہ لوگ دین سے اس طرح نکل جائیں گے جیسے تیر کمان سے نکل جاتا ہے، لہٰذا تم میں سے جس شخص کی ایسے لوگوں سے مڈبھیڑ ہو جائے وہ انہیں قتل کردے، کیونکہ ان کے قتل کرنے میں قیامت کے دن اس شخص کے لئے اجر ہے جس نے انہیں قتل کیا۔''

سَيَخْرُجُ قَوْمٌ فِيْ آخِرِ الزَّمَانِ

اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ خوارج کا خروج آخری زمانے میں ہوگا، جب کہ خوارج کے متعلق ایک اور روایت حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ سے مروی ہے جو اسی باب میں آگے آرہی ہے اور اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خوارج کا خروج حضرت علی رضی اللہ عنہ کے دور میں ہوگا۔(۱) اس طرح ان دونوں روایتوں میں بظاہر تعارض واقع ہو رہا ہے۔

= وكتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، رقم: ٦٩٣٠، ومسلم في صحيحه، كتاب الزكاة، باب التحريض على قتل الخوارج، رقم: ٢٤٦٢-٢٤٦٦، وأبو داود في سننه، كتاب السنة، باب في قتال الخوارج، رقم: ٤٧٦٧، وأحمد في مسنده: ١٣١/١

(١) تخریج کے لئے دیکھئے، رقم الحديث: ٣٥٣٦، ٣٥٤٣. وفي رواية البخاري "قال أبوسعيد: أشهد سمعتُ من النبي صلى الله عليه وسلم، وأشهد أنّ عليًا قتلهم وأنا معه، جيء بالرجل على النعت الذي نعته النبي صلى الله عليه وسلم. قال: فنزلت فيه: ﴿ومنهم من يلمزك في الصدقات﴾" (الصحيح للبخاري، كتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب من ترك قتال الخوارج للتألف ......، رقم: ٦٩٣٣)

شارحین حدیث کی طرف سے اس کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں:

۱- ابن التین رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حدیث باب میں آخری زمانے سے صحابہ کا آخری زمانہ مراد ہے کہ خوارج کا ظہور صحابہ کے آخری زمانہ میں ہوگا۔ لیکن یہ بات اس لئے درست معلوم نہیں ہوتی کہ صحابہ کا زمانہ ایک صدی پر مشتمل ہے جب کہ خوارج کا ظہور اس سے ساٹھ سال پہلے حضرت علی رضی اللہ عنہ کے دورِ خلافت میں ہو چکا ہے۔(۲)

۲- ان دونوں روایتوں کو جمع کرنا اس طرح ممکن ہو سکتا ہے کہ آخری زمانے سے خلافتِ نبوت کا آخری زمانہ مراد لیا جائے اور یہ تیس سال پر ختم ہو جاتا ہے، جیسا کہ حضرت سفینہ رضی اللہ عنہ کی روایت میں ہے کہ "الخلافة بعدي ثلاثون سنةً ثم تصير ملكاً"(۳) یعنی "میرے بعد تیس سال خلافت ہوگی اس کے بعد ملوکیت آئے گی"۔ جب کہ خوارج کا ظہور اور مقام نہروان میں ان کا قتل حضرت علی رضی اللہ عنہ کے دور میں اختتام خلافت سے دو سال قبل ۳۸ ہجری میں پیش آ چکا ہے۔(۴)

۳- علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اگر خوارج کے تعدد خروج کو تسلیم کر لیا جائے تو سرے سے اعتراض ہی نہیں ہوگا اور نہ ہی تاویل کی ضرورت پڑے گی۔(۵) چنانچہ ان کا ظہور کئی مرتبہ ہو چکا ہے اور ہوگا

---

(۲) دیکھئے، فتح الباري، كتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب قتل الخوارج والملحدين بعد إقامة الحجة عليهم: ۳۵۹/۱۲، عمدة القاري، كتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب قتل الخوارج والملحدين بعد إقامة الحجة عليهم: ۱۲۹/۲٤، إرشاد الساري: ۳٤۹/۱٤

(۳) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب السنة، باب في الخلفاء، رقم: ٤٦٤٧، والترمذي في جامعه، أبواب الفتن، باب ماجاء في الخليفة، رقم: ۲۲۲٦، وأحمد في مسنده، حديث أبي عبد الرحمن سفينة مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم: ۲۲۰/٥، ۲۲۱، وابن حبّان في صحيحه، كتاب أخباره صلى الله عليه وسلم عن مناقب: ۳۹۲/۱٥، رقم: ٦۹٤۳

(٤) دیکھئے، فتح الباري، كتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب قتل الخوارج والملحدين بعد إقامة الحجة عليهم: ۳۵۹/۱۲، إرشاد الساري: ۳٤۹/۱٤، عمدة القاري: ۱۲۹/۲٤

(٥) "قلت يسقط السؤال من الأول إن قلنا بتعدد الخروج، وقد وقع خروجهم مراراً". عمدة القاري، كتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب قتل الخوارج والملحدين بعد إقامة الحجة عليهم: ۱۲۹/۲٤

جیسا کہ سنن نسائی کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ "لا يزالون يخرجون حتى يخرج آخرهم مع المسيح الدجال" (٦) یعنی "وہ مسلسل نکلتے رہیں گے یہاں تک کہ ان کا آخری آدمی مسیح دجال کے ساتھ نکلے گا۔"

حُدَّاثُ الأَسْنَانِ

"حداث" حاء کے ضمہ اور دال کی تشدید کے ساتھ ہے۔ (٧) بعض روایتوں میں "حُدَثاء" کا لفظ آیا ہے۔ (٨) یہ دونوں "حدیث" کی جمع ہیں جو قدیم کی ضد ہے اور ہر چیز کے جدید کو کہا جاتا ہے۔ اس اعتبار سے اس کا اطلاق صغیر پر بھی ہوتا ہے۔ (٩) اکثر روایات میں "أحداث" کا لفظ نقل کیا گیا ہے (١٠)، جو "حَدَث" کی جمع ہے اور یہ صغیر السن کو کہا جاتا ہے۔ (١١)

"أسنان" سن کی جمع ہے۔ یہاں اس سے عمر مراد ہے۔ "حداثة السن" شباب اور نوجوانی کو کہا جاتا

(٦) أخرجه النسائي في سننه، كتاب المحاربة، باب من شهر سيفه ثم وضعه في الناس، رقم: ٤١٠٨

(٧) فتح الباري: ٣٥٩/١٢، عمدة القاري: ١٢٩/٢٤، مرقاة المفاتيح: ٩٣/٧

(٨) دیکھئے، الصحيح للبخاري، كتاب فضائل القرآن، باب إثم من راءى بقراءة القرآن، أو تأكل به، أو فجر به، رقم: ٥٠٥٧، السنن لأبي داود، كتاب السنة، باب في قتال الخوارج، رقم: ٦٧٦٧، مسند الإمام أحمد بن حنبل، مسند عبد الله بن مسعود: ٤٠٥/١، رقم: ٣٨٣١، السنن الكبرى للبيهقي، كتاب قتال أهل البغي، باب الخلاف في قتال أهل البغي، رقم: ١٦٧٨١

(٩) دیکھئے، فتح الباري، كتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب قتل الخوارج والملحدين بعد إقامة الحجة عليهم: ٣٥٩/١٢، عمدة القاري: ١٢٩/٢٤

(١٠) دیکھئے، الصحيح للبخاري، كتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب من ترك قتال الخوارج للتألف ......، رقم: ٦٩٣٠، الصحيح لمسلم، كتاب الزكاة، باب التحريض على قتل الخوارج، رقم: ٢٤٦٢، جامع الترمذي، أبواب الفتن، باب ماجاء في صفة المارقة، رقم: ٢١٨٨، سنن النسائي، كتاب المحاربة، باب من شهر سيفه ثم وضعه في الناس، رقم: ٤١٠٧، سنن ابن ماجه، كتاب السنة، باب في ذكر الخوارج، رقم: ١٦٨، مسند الإمام أحمد بن حنبل، مسند علي بن أبي طالب: ١١٤/١، رقم: ٩١٢

(١١) دیکھئے، فتح الباري، كتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب قتل الخوارج والملحدين بعد إقامة الحجة عليهم: ٣٥٩/١٢، عمدة القاري: ١٢٩/٢٤

ہے کہ نوعمری ان لوگوں کی علامت ہوگی۔(۱۲)

سُفَهَاءُ الأَحْلَامِ

"سفهاء" سفیہ کی جمع ہے اور "سفیہ" بے وقوف کو کہا جاتا ہے۔"احلام" حلم بکسر الحاء کی جمع ہے اور حلم عقل کو کہا جاتا ہے۔اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ لوگ نادان اور کم عقل ہوں گے۔(۱۳)

يَقُوْلُوْنَ مِنْ خَيْرِ قَوْلِ البَرِيَّةِ

"مصابیح" میں یہ جملہ "قول" کی تقدیم کے ساتھ "قول خير البرية" منقول ہے۔(۱۴)

مصابیح السنۃ کے شارح علامہ اشرف تُقائی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ "خير البرية" سے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات اور قول سے آپ کی احادیث مراد ہیں کہ وہ آپ کے اقوال وفرامین نقل کریں گے۔

"مشکوۃ شریف" کے متن اور عام کتب حدیث میں یہ جملہ "خیر" کی تقدیم کے ساتھ نقل کیا گیا ہے۔

علامہ مظہر الدین زیدانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس صورت میں اس سے قرآن مجید مراد ہوگا۔(۱۵)

علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ نے اسی دوسری صورت کو اولیٰ قرار دیا ہے کہ "يقولون" "ياخذون" کے معنی میں ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ سب سے بہتر کلام یعنی قرآن مجید سے استدلال کریں گے۔(۱۶)

اس کی تائید حضرت عبد اللہ ابن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت سے بھی ہوتی ہے جس کے الفاظ ہیں:

"الخوارج شرار خلق الله، وقال إنهم انطلقوا إلى آيات نزلت في الكفار."(۱۷)

---

(۱۲) دیکھئے،فتح الباري، كتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب قتل الخوارج والملحدين بعد إقامة الحجة عليهم: ۳۵۹/۱۲، عمدة القاري: ۱۲۹/۲٤

(۱۳) دیکھئے،شرح الطيبي: ۱۰۰/۷، مرقاة المفاتيح: ۹۳/۷، عمدة القاري: ۱۲۹/۲٤

(١٤) مصابيح السنة، كتاب القصاص، باب قتل أهل الردة والسعاة بالفساد: ١٥٤/٢، رقم: ٦٢٢

(١٥) شرح الطيبي: ١٠١/٧، مرقاة المفاتيح: ٩٣/٧، التعليق الصبيح: ١٥٦/٤

(١٦) شرح الطيبي: ١٠١/٧

(١٧) أخرجه البخاري في صحيحه معلّقاً، كتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب قتل الخوارج والملحدين بعد إقامة الحجة عليهم، رقم: ٦٩٣٠ .... =

یعنی ”خوارج اللہ تعالیٰ کی مخلوق میں بدترین لوگ ہیں اور فرمایا کہ وہ چند ایسی آیات کی طرف چلے گئے ہیں جو کفار کے بارے میں نازل ہوئی ہیں (اور ان کو مسلمانوں پر منطبق کر دیا ہے)۔“

نیز حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کی روایت سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے اور اس میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

”يدعون إلى كتاب الله وليسوا منا في شيء.“(١٨) یعنی ”وہ اللہ تعالیٰ کی کتاب کی طرف دعوت دیں گے اور ہم میں سے وہ قطعاً نہیں ہوں گے۔“

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہاں یہ احتمال بھی ہے کہ یہ روایت اپنے ظاہر پر محمول ہو کہ وہ ظاہراً اچھی بات کہیں گے لیکن مقصداً اچھا نہیں ہوگا، جیسے ”لا حكم إلا لله“ کے الفاظ ہیں۔(١٩)

اس کی تائید متعدد روایات سے بھی ہوتی ہے۔ ایک روایت میں ”يخرج قوم يتكلمون كلمة الحق لا تجاوز حلوقهم“(٢٠) بعض روایتوں میں ”يحسنون القيل ويسيئون الفعل“(٢١) جب کہ

= قال الحافظ في الفتح: "وصله الطبري في مسند علي من تهذيب الآثار من طريق بكير بن عبد الله بن الأشج أنه سأل نافعاً كيف كان رأي ابن عمر في الحرورية؟ قال: كان يراهم شرار خلق الله، انطلقوا إلى آيات الكفار فجعلوها في المؤمنين، قلتُ سنده صحيح". فتح الباري: ٣٥٧/١٢

(١٨) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب السنة، باب قتال الخوارج، رقم الحديث: ٤٧٦٥، وأحمد في مسنده: ٢٢٤/٣

(١٩) فتح الباري، كتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب قتل الخوارج والملحدين بعد إقامة الحجة عليهم: ٣٥٩/١٢

(٢٠) "وقد وقع في رواية طارق بن زياد عند الطبري قال: "خرجنا مع علي، فذكر الحديث وفيه ...." فتح الباري، كتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب قتل الخوارج والملحدين بعد إقامة الحجة عليهم: ٣٥٩/١٢

(٢١) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب السنة، باب في قتال الخوارج، رقم: ٤٧٦٥، وأحمد في مسنده: ٢٢٤/٣

بعض روایات میں "يقولون الحق بالسنتهم لا يجاوز هذا منهم وأشار إلى حلقه"(۲۲) کے الفاظ نقل کیے گئے ہیں۔

لَا يُجَاوِزُ إِيمَانُهُمْ حَنَاجِرَهُمْ

"حناجر" حنجرة کی جمع ہے۔ یہ گردن کے اس درمیانی حصے کو کہا جاتا ہے، جہاں ہڈی ابھری ہوئی ہوتی ہے۔(۲۳)

یہاں اس سے مراد حلق اور گلا ہے کہ ان کا ایمان ان کے حلق سے آگے نہیں جائے گا۔

مطلب یہ ہے کہ ان کا ایمان صرف زبان کی حد تک ہوگا اور وہ دل سے ایمان نہیں لائیں گے۔(۲۴) اس کی تائید مسلم کی روایت کے الفاظ "يقولون الحق بألسنتهم لا يجاوز هذا منهم، وأشار إلى حلقه"(۲۵) سے بھی ہوتی ہے۔

---

(٢٢) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الزكاة، باب التحريض على قتل الخوارج، رقم: ٢٤٦٨، والبيهقي في سننه الكبرى، كتاب قتال أهل البغي، باب ماجاء في قتال أهل البغي والخوارج: ٢٩٦/٨، رقم: ١٦٧٠١

(٢٣) الحنجرة: رأس الغلصمة حيث تراه ناتياً من خارج الحلق، والجمع: الحناجر". النهاية في غريب الحديث والأثر للإمام الجزري: ٤٤١/١

(٢٤) "والمراد أنهم يؤمنون بالنطق لا بالقلب." فتح الباري، كتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب قتل الخوارج والملحدين بعد إقامة الحجة عليهم: ٣٦٠/١٢، نیز دیکھئے، إرشاد الساري: ٣٥٠/١٤، عمدة القاري: ١٣٠/٢٤

قال ابن الملك: "أي لا يتعدى منها إلى الخارج، فيرفعه الله ويثبت عليه." شرح مصابيح السنة لابن الملك الرومي: ١٧٠/٤

قال الشيخ عبدالحق المحدث الدهلوي: "كناية عن عدم الصعود إلى حضرة الله سبحانه، أو عدم تجاوزه إلى القلوب والجوارح بالاعتقاد والعمل، وقيل: لا يتعدى من الحناجر إلى الخارج، ولعل المراد من الخروج إلى الخارج هو ظهور آثاره وأنواره بالعمل." لمعات التنقيح: ٣٤٦/٦

(٢٥) أخرجه مسلم في صحيحه عن عبيد الله بن أبي رافع مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم...... كتاب الزكاة، باب التحريض على قتل الخوارج، رقم الحديث: ٢٤٦٨، والبيهقي في سننه الكبرى، كتاب قتال أهل البغي، باب ماجاء في قتال أهل البغي والخوارج: ٢٩٦/٨، رقم: ١٦٧٠١

يَمْرُقُوْنَ مِنَ الدِّيْنِ كَمَا يَمْرُقُ السَّهْمُ مِنَ الرَّمِيَّةِ

لغت میں "مروق" خروج کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ چنانچہ عربی میں شوربے کو بھی "مرق" اس لئے کہا جاتا ہے کہ وہ گوشت کو پکاتے ہوئے نکلتا ہے۔(۲۶)

بعض شارحین حدیث فرماتے ہیں کہ دین سے امام کی اطاعت مراد ہے کہ ان پر امام وقت کی جو اطاعت فرض تھی اس سے وہ نکل جائیں گے۔(۲۷)

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ بعض روایات سے اس مطلب کی تردید ہوتی ہے۔ چنانچہ متعدد روایات میں "یمرقون من الإسلام"(۲۸) جب کہ ایک روایت میں "یمرقون من الحق"(۲۹) کے الفاظ منقول ہیں، لہٰذا امام کی اطاعت والا مذکورہ مطلب صحیح نہیں ہے اور دین سے اسلام ہی مراد ہوگا۔(۳۰)

"الرمیة" راء کے فتحہ، میم کے کسرہ اور یاء کی تشدید کے ساتھ "فعیلة" کے وزن پر ہے اور یہ مفعول یعنی "مرمیة" کے معنی میں ہے۔ اس شکار کو کہا جاتا ہے جس کی طرف تیر پھینکا جائے۔ مطلب یہ ہے کہ ان کا دین میں داخل ہونا، اس سے نکلنا اور کچھ حاصل نہ کرنا اس تیر کی طرح ہے جو تیزی سے شکار کے اندر سے گزر جائے

---

(۲٦) الفائق في غریب الحدیث للزمخشري، تحت مادہ: "المیم مع الراء": ۳/۳۵۵

(۲۷) علامہ بغوی رحمۃ اللہ علیہ اور مشکاۃ ومصابیح کے شارحین نے عموماً اسی مطلب کو اختیار کیا ہے۔ دیکھئے، شرح السنة للبغوي: ٥/٤٢٣، المفاتیح في شرح المصابیح لمظهر الدین الزیداني: ٤/٢٣٠، شرح مصابیح السنة لابن الملك الرومي: ٤/١٧٠، شرح الطیبي: ٧/١٠١، مرقاة المفاتیح: ٧/٩٣، لمعات التنقیح: ٦/٣٤٦

(٢٨) أخرجه البخاري في صحیحه، كتاب فضائل القرآن، باب إثم من راءی بقراءة القرآن، أو تأكل به، أو فجر به، رقم: ٥٠٥٧، ومسلم في صحیحه، كتاب الزكاة، باب ذكر الخوارج وصفاتهم، رقم: ٢٤٥١، باب التحريض على قتل الخوارج، رقم: ٢٤٦٧، وأبو داود في سننه، كتاب السنة، باب في قتال الخوارج، رقم: ٤٧٦٨، وابن ماجه في سننه، كتاب السنّة، باب في ذكر الخوارج، رقم: ١٧١

(٢٩) فتح الباري، كتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب قتل الخوارج والملحدين بعد إقامة الحجة عليهم: ١٢/٣٦٠

(٣٠) دیکھئے، فتح الباري، كتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب قتل الخوارج والملحدين بعد إقامة الحجة عليهم: ١٢/٣٦٠

اوراس پر شکار کے خون وغیرہ کا کوئی اثر نہیں ہو۔(۳۱)

فَأَيْنَمَا لَقِيْتُمُوْهُمْ فَاقْتُلُوْهُمْ، فَإِنَّ فِيْ قَتْلِهِمْ أَجْراً لِمَنْ قَتَلَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ

"يوم القيامة" میں دواحتمال ہیں:

۱-"يوم القيامة" "أجراً" کے لئے ظرف ہو۔اس صورت میں مطلب ہوگا کہ ان کو قیامت کے دن اس کا اجر ملے گا۔

۲-"يوم القيامة" منصوب بنزع الخافض ہو اور "إلى يوم القيامة" کے معنی میں ہو تو اس صورت میں مطلب ہوگا کہ قیامت تک ان کو اجر ملتا رہے گا۔(۳۲)

علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث خوارج اور باغیوں کے وجوب قتل میں صریح ہے اور اس پر علماء کا اجماع ہے۔(۳۳)

---

(۳۱) دیکھئے، شرح الطيبي: ۱۰۱/۷، مرقاة المفاتيح: ۹۳/۷، التعليق الصبيح: ۱۵٦/٤، لمعات التنقيح: ۳٤٦/٦

(۳۲) مرقاة المفاتيح: ۹۳/۷، التعليق الصبيح: ۱۵٦/٤

(۳۳) شرح النووي على الصحيح لمسلم، كتاب الزكاة، باب التحريض على قتل الخوارج: ۱٦۹/۷، رقم الحديث: ۲٤۵۹

قتل خوارج سے متعلق حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی دیگر روایتیں

حضرت علی رضی اللہ عنہ سے خوارج کے متعلق دیگر کئی روایتیں بھی نقل کی گئی ہیں۔جن سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے خوارج کے اوصاف بیان کرنے کے بعد ان کے قتل پر اطمینان کا اظہار فرمایا:

۱-صحیح مسلم اور سنن ابوداود میں زید بن وہب کی روایت میں ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے خوارج کے اوصاف کو بیان کرنے کے بعد فرمایا:

"لو يعلم الجيش الذين يصيبونهم ما قضي لهم على لسان نبيّهم لنكلوا عن العمل."(أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الزكاة، باب التحريض على قتل الخوارج، رقم الحديث: ۱۰٦۷، وأبو داود في سننه، كتاب السنة، باب في قتال الخوارج، رقم الحديث: ٤۷٦۸، والبزار في مسنده، مسند علي بن أبي طالب، رقم الحديث: ۷۵٤۹)......=

یعنی "جولشکر خوارج کے ساتھ لڑے گا اگر وہ جان لے جوان کے نبی کی زبان پران کے لئے فیصلہ کیا گیا ہے تو وہ مزید عمل کرنے سے رک جائے گا"

۲- صحیح مسلم، سنن ابوداود اور سنن ابن ماجہ میں عبیدہ بن عمرو کی روایت میں ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا:

"لولا أن تبطروا لحدثتكم بما وعد الله الذين يقتلونهم على لسان محمد صلى الله عليه وسلم، قال عَبيدة: قلت لعلي: أنت سمعته من محمد صلى الله عليه وسلم؟ قال: إي ورب الكعبة! إي، ورب الكعبة! إي، ورب الكعبة!" (أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الزكاة، باب التحريض على قتل الخوارج، رقم: ٢٤٦٦، وأبو داود في سننه، كتاب السنة، باب في قتال الخوارج، رقم: ٤٧٦٥، وابن ماجه في سننه، باب في ذكر الخوارج، رقم: ١٧٢، وأحمد في مسنده، مسند علي بن أبي طالب: ١٥٦/١، رقم: ١٣٣٢)

یعنی "اگر تمہارے اترانے کا اندیشہ نہ ہوتا تو میں تمہیں وہ وعدہ بیان کرتا جو اللہ تعالیٰ نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان پر ان لوگوں کے لئے کیا ہے جو خوارج سے لڑائی کریں گے۔ عبیدہ نے کہا کہ میں نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے کہا کہ آپ نے یہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے؟ انہوں نے فرمایا کہ ہاں! رب کعبہ کی قسم! ہاں! رب کعبہ کی قسم! ہاں! رب کعبہ کی قسم!"

۳- عبیدہ بن عمرو سے مروی صحیح مسلم اور ابوداود کی ایک اور روایت میں ہے کہ خوارج سے قتال کے بعد حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ناقص الید آدمی کو تلاش کرنے کے بعد فرمایا:

"صدق الله وبلّغ رسوله، فقام إليه عَبيدة السلماني فقال: يا أمير المؤمنين! الله الذي لا إله إلا هو! لسمعت هذا الحديث من رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ فقال: إي، والله الذي لا إله إلا هو! حتى استحلفه ثلاثا وهو يحلف له." (أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الزكاة، باب التحريض على قتل الخوارج، رقم: ٢٤٦٧، وأبو داود في سننه، كتاب السنة، باب في قتال الخوارج، رقم: ٤٧٦٨)

یعنی "اللہ تعالیٰ نے سچ فرمایا اور اس کے رسول نے (پیغام) پہنچایا ہے۔ عبیدہ بن عمرو سلمانی کھڑے ہوئے اور کہا کہ اے امیر المؤمنین! قسم ہے اس ذات کی جس کے سوا کوئی معبود نہیں! آپ نے یہ حدیث رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے سنی ہے تو حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ ہاں! قسم ہے =

اس ذات کی جس کے سوا کوئی معبود نہیں! حتی کہ اس نے تین مرتبہ حلف لیا اور حضرت علی رضی اللہ عنہ حلف اٹھاتے رہے"۔

علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ عبیدہ بن عمرو نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے اس لئے حلف لیا کہ بات یقینی ہو جائے، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا معجزہ ظاہر ہو اور یہ معلوم ہو جائے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ اور ان کے ساتھی حق پر ہیں۔ (شرح النووي على الصحيح لمسلم، كتاب الزكاة، باب التحريض على قتل الخوارج: ۱۷۲/۷)

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے قول "الحرب خدعة" سے یہ وہم پیدا ہوتا تھا کہ ممکن ہے انہوں نے اس سلسلے میں کوئی نص نہ سنی ہو اور ایک جنگی چال کے طور پر یہ فرمادیا ہو، لہٰذا اطمینان قلبی کے لئے عبیدہ بن عمرو نے ان سے یہ حلف لیا ہے کہ واقعۃً یہ مرفوع روایت ہے۔ (دیکھئے، فتح الباري، كتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب قتل الخوارج والملحدين بعد إقامة الحجة عليهم: ۳۶۰/۱۲)

ایک اور روایت میں اس طرح کا اشارہ ام المؤمنین حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے بھی کیا ہے کہ انہوں نے عبداللہ بن شداد سے اس واقعہ کے بارے میں گفتگو کرتے ہوئے فرمایا:

"ما قال علي حينئذٍ؟ قال سمعته يقول: صدق الله ورسوله، قالت: رحمه الله عليًا إنه لا يرى شيئاً يعجبه إلا قال: صدق الله ورسوله، فيذهب أهل العراق فيكذبون عليه ويزيدونه." (فتح الباري، كتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب قتل الخوارج والملحدين بعد إقامة الحجة عليهم: ۳۶۰/۱۲، اتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة للإمام أحمد بن أبي بكر بن إسماعيل البوصيري، كتاب الفتن، باب فيما كان في زمن علي بن أبي طالب: ۷/۸، رقم الحديث: ۷۳۹۰)

یعنی "اس وقت حضرت علی رضی اللہ عنہ نے کیا کہا؟ ابن شداد نے کہا کہ میں نے انہیں فرماتے ہوئے سنا، اللہ اور اس کے رسول نے سچ کہا ہے، حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ حضرت علی رضی اللہ عنہ پر رحم فرمائے، جو چیز بھی ان کو پسند آتی تو کہہ دیا کرتے کہ "اللہ اور اس کے رسول نے سچ کہا ہے" اب اہل عراق ان پر جھوٹ گھڑتے ہیں اور ان کی باتوں میں اضافہ کرتے ہیں"۔

لہٰذا عبیدہ بن عمرو نے اطمینان حاصل کرنے کے لئے حلف لیا کہ واقعی یہ سچا واقعہ ہے اور اس سلسلے میں مرفوع روایت موجود ہے۔

خوارج کا پس منظر

جنگ صفین میں اہل شام نے حضرت عمرو بن عاص رضی اللہ عنہ کی تحریک پر قرآن مجید کو نیزوں پر اٹھا کر اونچا کیا اور بلند آواز سے کہنا شروع کیا کہ یہ کتاب ہمارے اور تمہارے درمیان فیصل ہے، لوگ فنا ہو گئے ہیں، سرحدوں کی حفاظت اور کفار و مشرکین کے ساتھ جہاد کون کرے گا؟ چنانچہ اس کی وجہ سے لڑائی تھم گئی، صلح وصفائی کی جانب پیش رفت ہونے لگی اور دونوں فریق فیصل پر متفق ہو گئے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی طرف سے حضرت ابوموسی اشعری رضی اللہ عنہ جب کہ حضرت امیر معاویہ رضی اللہ عنہ کی طرف سے حضرت عمرو بن عاص رضی اللہ عنہ فیصل مقرر کیے گئے اور فیصلہ کرنے کے لئے ان حضرات کو چھ ماہ کی مہلت دے دی گئی۔ (۳۴)

جنگ صفین سے فارغ ہونے کے بعد حضرت علی رضی اللہ عنہ کوفہ کی طرف واپس لوٹے تو ان کی

= ۵- صحیح مسلم کی ایک روایت میں ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے آزاد کردہ غلام عبیدہ بن ابی رافع رضی اللہ عنہ نے فرمایا:

"أن الحرورية لما خرجت وهو مع علي بن أبي طالب رضي الله عنه، قالوا: "لا حكم إلا لله" قال علي: كلمة حق أريد به الباطل"، إن رسول الله صلى الله عليه وسلم وصف ناساً إني لأعرف صفتهم في هؤلاء، يقولون الحق بألسنتهم، ولا يجوز هذا منهم، وأشار إلى حلقه، من أبغض خلق الله عليه." (أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الزكاة، باب التحريض على قتل الخوارج، رقم: ٢٤٦٨)

یعنی "حروریہ نے جب خروج اختیار کیا تو وہ حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ کے ساتھ تھے۔ خوارج نے کہا کہ "حکم صرف اللہ تعالیٰ کے لئے ہے"۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ "حق بات سے باطل کا ارادہ کیا گیا ہے۔" حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے کچھ لوگوں کے اوصاف بیان کئے اور مجھے وہ ان لوگوں میں معلوم ہو رہے ہیں کہ وہ اپنی زبانوں سے حق بات کہیں گے اور حلق کی طرف اشارہ کر کے فرمایا کہ وہ اس سے تجاوز نہیں کرے گا، وہ اللہ تعالیٰ کے ہاں اس کی مخلوق میں مبغوض ترین لوگ ہوں گے۔"

(٣٤) دیکھئے، البداية والنهاية، رفع أهل الشام المصاحف: ٢٦٢/٧، ٢٦٥، ٢٦٦، دار الكتب العلمية بيروت، نیز دیکھئے، تاريخ الطبري: ١٠١/٣، ١٠١، ٥٠١، دار الكتب العلمية بيروت

جماعت میں موجود بعض لوگوں نے تحکیم کو قبول کرنے سے انکار کردیا اور وہ یہ نعرہ لگاتے ہوئے جماعت سے الگ ہوگئے کہ "إن الحکم إلا للہ" یعنی "حکم صرف اللہ کے لئے ہے۔" لہذا حضرت علی اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہما نے فیصل مقرر کرکے غلطی کی ہے۔ ان لوگوں کو خوارج کہا جاتا ہے اور اس وقت ان کی تعداد سولہ ہزار، بارہ ہزار یا اس سے کچھ کم تھی۔ (۳۵)

ابتداء میں یہ لوگ کوفہ کے قریب مقام "حروراء" میں جمع ہوئے اور اس کو انہوں نے اپنا مرکز بنایا۔ بعد میں مقام "نہروان" میں اکٹھے ہوئے اور ایک مستقل فرقے کی صورت اختیار کرلی۔ یہ لوگ اپنے افکار ونظریات میں انتہائی جری تھے اور ان کے سرکردہ راہنماؤں میں عبداللہ بن وہب، حرقوص بن زہیر، شریح بن أبی أوفی، عروہ بن جریر، البرک اور عبداللہ بن الکواء کے نام ذکر کیے گئے ہیں۔ (۳۶)

حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ان کی طرف حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کو بھیجا۔ انہوں نے اختلافی مسائل میں ان سے گفتگو کی اور ان کے شبہات کا ازالہ کیا۔ ان میں سے بعض لوگوں نے اپنے خیالات سے رجوع کرلیا، جبکہ بعض لوگ اسی طرح ضلالت وگمراہی پر ڈٹے رہے۔ ایک قول یہ ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ خود ان کے پاس تشریف لے گئے اور ان سے بحث ومباحثہ کیا تو بظاہر انہوں نے اپنے افکار ونظریات سے رجوع کرلیا، ان سے معاہدہ بھی ہوا لیکن بعد میں انہوں نے معاہدے کی خلاف ورزی کی اور خروج کا راستہ اختیار کیا۔ (۳۷)

خوارج کے اعتراضات

خوارج کی طرف سے حضرت علی رضی اللہ عنہ پر متعدد اعتراضات کیے گئے تھے:

۱- ان کا بنیادی اعتراض یہ تھا کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے تحکیم کیوں قبول کی ہے اور حضرت معاویہ

(۳۵) البدایة والنهایة، خروج الخوارج: ۲۶۸/۷

(۳۶) دیکھئے، البدایة والنهایة، خروج الخوارج من الکوفة ومبارزتهم علیا: ۲۷۵/۷

(۳۷) "فبعث إلیهم عبد الله بن عباس فناظرهم فیها، ورد علیهم ما توهموه شبهة، ولم یکن له حقیقة فی نفس الأمر، فرجع بعضهم واستمر بعضهم علی ضلالهم حتی کان منهم ماسنورده قریباً، ویقال: إن علیاً رضي الله عنه ذهب إلیهم فناظرهم فیما نقموا علیه حتی استرجعهم عما کانوا علیه، ودخلوا معه الکوفة، ثم إنهم عاهدوا، فنکثوا ما عاهدوا علیه". البدایة والنهایة، خروج الخوارج، فصل: ۲۶۸/۷

رضی اللہ عنہ کے ساتھ صلح کرنے کے لیے صحابہ کو فیصل کیوں مقرر کیا ہے؟ فیصل تو صرف اللہ تعالیٰ کی ذات ہے اور اسی کا فیصلہ نافذ ہوتا ہے، کسی انسان کو فیصل مقرر کرنا جائز نہیں۔

۲-ایک اور اعتراض یہ تھا کہ معاہدے میں حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے کہنے پر انہوں نے اپنے نام سے امیر المؤمنین کا لفظ کیوں ختم کیا ہے؟

۳-نیز خوارج کے خیال میں جنگ جمل کے اموال میں قیدی مال غنیمت کا حصہ تھے اور انہیں تقسیم کرنا چاہیے تھا جب کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ان اموال اور قیدیوں کو تقسیم نہیں کیا۔

پہلے دو اعتراضات کا جواب

پہلے دو اعتراضات کا جواب نقل کرتے ہوئے حافظ ابن کثیر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کو جب اطلاع پہنچی تو آپ نے لوگوں کو جمع کیا اور قرآن مجید کو مخاطب کرتے ہوئے فرمایا کہ لوگوں سے گفتگو کرو، لوگوں نے کہا کہ امیر المؤمنین! آپ کیا پوچھنا چاہتے ہیں؟ یہ تو روشنائی سے لکھے ہوئے حروف ہیں، یہ کلام نہیں کر سکتے اور ہم تلاوت کر کے اس کا کلام نقل کرتے ہیں۔(۳۸) تو اس وقت حضرت علی رضی اللہ عنہ نے خطاب کرتے ہوئے فرمایا:

"أصحابكم هؤلاء الذين خرجوا بيني وبينهم كتاب الله، يقول الله تعالىٰ في كتابه في امرأة ورجل: ﴿وإن خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكماً من أهله وحكماً من أهلها، إن يريدا إصلاحاً يوفق الله بينهما﴾ فأمة محمد أعظم دماً وحرمةً من امرأةٍ ورجلٍ، ونقموا عليّ أن كاتبت معاوية كتبت علي بن أبي طالب، وقد جاء نا سهيل بن عمرو ونحن مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بالحديبية، حين صالح قومه قريشاً، فكتب رسول الله صلى الله عليه وسلم "بسم الله الرحمن الرحيم" فقال سهيل: لا أكتب "بسم الله الرحمن الرحيم"، قال كيف تكتب، قال أكتب باسمك اللهم! فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: اكتب، فكتب، فقال: اكتب هذا ما صالح عليه

(۳۸) دیکھئے البداية والنهاية، خروج الخوارج، فصل: ۲۶۹/۷

محمد رسول الله، فقال: لو أعلم أنك رسول الله لم أخالفك، فكتب: هذا ما صالح عليه محمد بن عبد الله قريشا، يقول الله تعالىٰ في كتابه: ﴿لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجوا الله واليوم الآخر﴾." (۳۹)

یعنی "تمہارے یہ ساتھی جنہوں نے خروج کا راستہ اختیار کیا ہے، میرے اور ان کے درمیان اللہ تعالیٰ کی کتاب ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں مرد اور عورت کے بارے میں فرمایا ہے، "اگر تمہیں میاں بیوی کے درمیان پھوٹ پڑنے کا اندیشہ ہو تو ایک منصف مرد کے خاندان سے اور ایک منصف عورت کے خاندان سے بھیج دو، اگر وہ دونوں اصلاح کرانا چاہتے ہیں تو اللہ تعالیٰ دونوں کے درمیان اتفاق پیدا فرمادے گا۔" (۴۰) جب کہ امت محمدیہ خون اور حرمت کے اعتبار سے مرد اور عورت سے بڑھ کر ہے۔ انہوں نے مجھے اس پر ملامت کی ہے کہ میں نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ سے معاہدہ کیا تو اس میں علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ لکھا، سہیل بن عمرو ہمارے پاس آئے اور ہم حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مقام حدیبیہ میں تھے، جس وقت آپ نے اپنی قوم قریش کے ساتھ صلح کی تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بسم اللہ الرحمٰن الرحیم لکھا، سہیل نے کہا کہ میں بسم اللہ الرحمٰن الرحیم نہیں لکھتا، آپ نے فرمایا تو کیسے لکھتا ہے، اس نے کہا کہ میں باسمك اللهم لکھتا ہوں تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا آپ لکھیں تو اس نے لکھا۔ آپ نے فرمایا کہ لکھیں اس پر محمد رسول اللہ نے صلح کی ہے تو اس نے کہا کہ اگر میں جانتا آپ اللہ کے رسول ہیں تو آپ کی مخالفت نہ کرتا، لہٰذا آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے لکھا کہ اس پر محمد بن عبد اللہ نے قریش سے صلح کی ہے۔ اللہ تعالیٰ اپنی کتاب میں فرماتا ہے کہ اللہ کے رسول میں تمہارے لئے بہترین نمونہ ہے اس شخص کے لئے جو اللہ اور آخرت کے دن کی امید رکھتا ہو۔" (۴۱)

---

(۳۹) البداية والنهاية: ۷/۲۶۹

(۴۰) النساء، رقم الآية: ۳۵

(۴۱) الأحزاب، رقم الآية: ۲۱

تیسرے اعتراض کا جواب

تیسرے اعتراض کا جواب دیتے ہوئے حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ قیدیوں میں ام المؤمنین حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا بھی تھیں، اگر تم اسے ماں ماننے سے انکار کرتے ہو تو یہ بھی کفر ہے اور اگر ماں کے قید کرنے کو تم حلال سمجھتے ہو تو یہ بھی کفر ہے۔ چنانچہ حافظ ابن کثیر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

"فأجاب عن الثالث بما قال: قد كان في السبي أم المؤمنين، فإن قلتم ليست لكم بأم فقد كفرتم، وإن استحللتم سبي أمهاتكم فقد كفرتم." (۴۲)

یعنی "حضرت علی رضی اللہ عنہ نے تیسرے اعتراض کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ قیدیوں میں ام المؤمنین بھی تھیں، اگر تم کہتے ہو کہ وہ تمہاری ماں نہیں ہیں تو تم نے کفر کیا ہے اور اگر اپنی ماؤں کے قید کرنے کو تم حلال سمجھتے ہو تو تب بھی تم نے کفر کا ارتکاب کیا ہے۔"

تاریخ کی کتابوں میں ہے کہ ایک مرتبہ حضرت علی رضی اللہ عنہ خطبہ دے رہے تھے تو ایک خارجی کھڑا ہوا اور آپ کو مخاطب کرتے ہوئے فرمایا کہ اے علی! آپ نے اللہ کے دین میں لوگوں کو شریک کر دیا ہے حالانکہ "لا حكم إلا الله" (حکم صرف اللہ تعالیٰ کے لئے ہے) مجلس میں موجود سب خارجیوں نے یہ نعرہ لگانا شروع کر دیا اور اس کا مطلب یہ تھا کہ اللہ تعالیٰ کے علاوہ کسی کا حکم اور فیصلہ نہیں ہو سکتا تو حضرت علی رضی اللہ عنہ نے یہ منظر دیکھ کر فرمایا کہ "هذه كلمة حق يراد بها الباطل" یعنی "یہ کلمہ حق ہے لیکن اس سے باطل کا ارادہ کیا گیا ہے۔" (۴۳)

خوارج کے ساتھ حضرت علی رضی اللہ عنہ کا ابتدائی رویہ

ابتداء میں حضرت علی رضی اللہ عنہ نے خارجیوں کے ساتھ نرم رویہ اختیار کیا کہ ممکن ہے ان کی اصلاح ہو جائے اور یہ تشدد سے باز آ جائیں۔ چنانچہ ایک مرتبہ آپ نے ان کو مخاطب کرتے ہوئے فرمایا کہ جب تک تم

(۴۲) البداية والنهاية، المصدر السابق: ۲۷۰/۷

(۴۳) البداية والنهاية، خروج الخوارج: ۲۷۰/۷

خروج اختیار نہیں کروگے تو ہم تمہیں اپنی مساجد سے نہیں روکیں گے، جب تک تم ہمارا تعاون کرتے رہو گے تو ہم تمہیں مال غنیمت سے حصہ دیتے رہیں گے اور جب تک تم ہمارے خلاف قتال نہیں کروگے ہم بھی تمہارے خلاف قتال نہیں کریں گے۔(۴۴)

حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ارخاء عنان کے طور پر یہ فرمایا لیکن وہ لوگ اپنے متشددانہ نظریات سے باز نہیں آئے بلکہ تشدد میں اس انتہاء کو پہنچ گئے کہ اپنے مخالفین کو کافر قرار دینے، ان کو قتل کرنے، راستوں میں ان پر ڈاکہ ڈالنے اور شریعت کے محارم کو حلال کرنے کی روش اختیار کرنا شروع کی، یہاں تک کہ حضرت عبداللہ بن خباب رضی اللہ عنہ اور ان کی حاملہ بیوی کو گرفتار کیا، حضرت عبداللہ بن خباب رضی اللہ عنہ کو ذبح کردیا اور ان کی بیوی کے پیٹ کو چاک کرڈالا۔(۴۵)

حضرت علی رضی اللہ عنہ کو جب یہ بات معلوم ہوئی تو آپ نے بعض صحابہ مثلاً حضرت قیس بن عبادہ اور حضرت ابوایوب انصاری رضی اللہ عنہما کو ان کے پاس بھیجا کہ وہ انہیں سمجھائیں، مگر ان حضرات کی نصیحتوں کا ان پر کچھ اثر نہ ہوا تو حضرت علی رضی اللہ عنہ خود تشریف لے گئے اور ان کو وعظ ونصیحت کی، لیکن وہ اپنے نظریات پر پوری ڈھٹائی کے ساتھ جمے رہے اور باز نہیں آئے تو ان کے ساتھ قتال کی نوبت پیش آئی۔(۴۶)

جنگ نہروان

جب صلح اور صفائی کی سب کوششیں ناکام ہوگئیں اور لڑائی کے امکانات نظر آنے لگے تو حضرت علی رضی اللہ عنہ نے لشکر کو اپنی طرف سے چند ہدایات عنایت فرمائیں:

۱-آپ نے حضرت ابوایوب انصاری رضی اللہ عنہ کو علم کھڑا کرنے کا حکم دیا اور یہ فرمان جاری کیا کہ جو آدمی اس جھنڈے تلے آجائے گا وہ امان میں ہے۔

۲-جو شخص خارجیوں کو چھوڑ کر کوفہ یا مدائن کی طرف چلا جائے گا وہ امان میں ہے۔

(٤٤) البداية والنهاية، خروج الخوارج: ٧/ ٢٧٠

(٤٥) دیکھئے، البداية والنهاية، خروج الخوارج من الكوفة......: ٧/ ٢٧٥، ٢٧٦، نیز دیکھئے، تاريخ الطبري: ١١٩/٣

(٤٦) البداية والنهاية، مسير أمير المؤمنين علي بن أبي طالب إلى الكوفة: ٧/ ٢٧٦، تاريخ الطبري: ٣/ ١٢٠

۳- اسی طرح آپ نے یہ فرمان بھی جاری کیا کہ جب تک ان کی طرف سے حملے کی ابتداء نہ ہو تو ہاتھوں کو روکا جائے اور قتال کی ابتداء نہ کی جائے۔

لیکن جب خارجی تشدد پر اتر آئے اور "لا حکم إلا للہ" کا نعرہ لگاتے ہوئے حملہ آور ہوئے تو زور وشور کی لڑائی ہوئی۔ خارجیوں کے سرکردہ راہنماؤں عبداللہ بن وہب، حرقوص بن زہیر، شریح بن اوفی، عبداللہ بن سخبرہ سلمی سمیت ان کے بہت زیادہ آدمی مارے گئے جب کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی جماعت کے سات آدمی شہید ہوئے۔ بعض مؤرخین نے کہا ہے، بارہ یا تیرہ آدمی شہید ہوئے۔ (۴۷) یہ واقعہ شعبان ۳۸ ہجری میں پیش آیا۔ (۴۸)

خوارج کا حکم

خوارج کے حکم کے بارے میں اہل علم کا اختلاف ہے۔ امت کے ایک بہت بڑے طبقے کی رائے یہ ہے کہ وہ اپنے عقائد باطلہ کی وجہ سے دائرہ اسلام سے خارج ہیں، جن میں علامہ ابن جریر طبری، قاضی عیاض، حافظ ابو بکر ابن العربی، حافظ تقی الدین سبکی، حافظ ابن تیمیہ، علامہ قرطبی، شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمہم اللہ اور متاخرین میں سے علامہ انور شاہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ جیسے عظیم محدث شامل ہیں۔ (۴۹) شارح مسلم علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ کا میلان بھی بظاہر اسی رائے کی طرف معلوم ہوتا ہے۔ (۵۰)

لیکن علمائے کلام خوارج کی تکفیر میں احتیاط سے کام لیتے ہیں اور ان کے بارے میں توقف اختیار کرتے ہیں یا صرف ان کو فاسق کہتے ہیں۔

---

(٤٧) البداية والنهاية، مسير أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه إلى الخوارج: ٢٧٧/٧، تاريخ الطبري: ١٢١/٣

(٤٨) تاريخ خليفة بن خياط، ص: ١٩٧

(٤٩) دیکھئے، فتح الباري، كتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب قتل الخوارج والملحدين بعد إقامة الحجة عليهم: ١٧٤/١٢، ١٧٥، ١٧٦، ومجموعه رسائل كشميرى، إكفار الملحدين: ٣٤/٣-٣٦، فتح الملهم، كتاب الزكاة، باب ذكر الخوارج وصفاتهم، بحث شريف يتعلق بتكفير الخوارج وغيرهم من أهل الأهواء والملحدين......: ١٥٣/٥-١٥٦

(٥٠) دیکھئے، فتح الملهم على صحيح الإمام مسلم، كتاب الزكاة، باب ذكر الخوارج وصفاتهم، بحث شريف يتعلق بتكفير الخوارج وغيرهم من أهل الأهواء والملحدين......: ١٥٣/٥-١٥٦

عدم تکفیر کے قائلین

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے اس مسئلے پر تفصیل سے کلام کیا ہے اور مختلف اہل علم کی آراء نقل کرنے کے بعد ان حضرات کی آراء نقل کی ہیں جو خوارج کی تکفیر کے قائل نہیں ہیں۔ متکلمین کی رائے نقل کرتے ہوئے وہ رقم طراز ہیں:

"وذهب أكثر أهل الأصول من أهل السنة إلى أن الخوارج فساق وأن حكم الإسلام يجري عليهم؛ لتلفظهم بالشهادتين ومواظبتهم على أركان الإسلام، وإنما فُسِّقوا بتكفيرهم المسلمين، مستندين إلى تأويل فاسد، وجرّهم ذلك إلى استباحة دماء مخالفيهم وأموالهم، والشهادة عليهم بالكفر والشرك."(۵۱)

یعنی ''اہل سنت میں سے اکثر اصولیین (متکلمین) کا مذہب یہ ہے کہ خوارج فاسق ہیں اور ان پر اسلام کے احکام جاری ہوں گے، کیونکہ وہ توحید و رسالت کی گواہی دیتے اور ارکان اسلام پر پابندی کے ساتھ عمل کرتے ہیں۔ مسلمانوں کو کافر کہنے کی وجہ سے ان کی تفسیق کی گئی ہے اور اس میں وہ باطل تاویل کا سہارا لیتے ہیں۔ یہ تاویل ان کو اپنے مخالفین کے جان و مال کو حلال سمجھنے اور ان کے خلاف کفر و شرک کی گواہی دینے تک پہنچا دیتی ہے۔''

علامہ خطابی رحمۃ اللہ علیہ خوارج کے متعلق فرماتے ہیں:

"وقال الخطابي: أجمع علماء المسلمين على أن الخوارج مع ضلالتهم فرقة من فرق المسلمين، وأجازوا مناكحتهم وأكل ذبائحهم، وأنهم لا يكفرون ما داموا متمسكين بأصل الإسلام."(۵۲)

---

(۵۱) فتح الباري، كتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب قتل الخوارج والملحدين بعد إقامة الحجة عليهم: ۳۷۵/۱۲

(۵۲) فتح الباري، كتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب قتل الخوارج والملحدين بعد إقامة الحجة عليهم: ۳۷۵/۱۲، شرح الطيبي: ۱۰۱/۷، مرقاة المفاتيح: ۹۴/۷

یعنی "علامہ خطابی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے، مسلمانوں کے علماء نے اس پر اجماع کیا ہے کہ ضلالت وگمراہی کے باوجود خوارج مسلمانوں کے فرقوں میں سے ایک فرقہ ہے۔ انہوں نے ان سے شادی بیاہ کرنے اور ان کے ذبیحہ کھانے کو جائز قرار دیا ہے اور جب تک وہ اصل ایمان (یعنی توحید ورسالت، حیات بعد الموت وغیرہ عقائد) پر قائم رہیں گے ان کو کافر نہیں کہا جائے گا"

قاضی عیاض رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

"كادت هذه المسئلة تكون أشدَّ إشكالاً عند المتكلمين من غيرها، حتى سأل الفقيه عبدالحق الإمامَ أبا المعالي عنها، فاعتذر بأن إدخال كافر في الملّة وإخراج مسلم عنها عظيمٌ في الدين، قال: وتوقف قبله القاضي أبوبكر الباقلاني، وقال: لم يصرح القوم بالكفر وإنما قال أقوالاً تؤدي إلى الكفر."(۵۳)

یعنی "ایسا محسوس ہوتا ہے کہ متکلمین کے ہاں یہ مسئلہ سب سے زیادہ پیچیدہ اور اشکال کا باعث بن گیا ہے، حتیٰ کہ فقیہ عبدالحق رحمۃ اللہ علیہ نے امام ابوالمعالی رحمۃ اللہ علیہ سے اس مسئلے کے بارے میں پوچھا تو انہوں نے یہ کہہ کر جواب دینے سے معذرت کی ہے

---

(۵۳) فتح الباري، كتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب قتل الخوارج والملحدين بعد إقامة الحجة عليهم: ۳۷۵/۱۲.

شرح مسلم میں قاضی عیاض رحمۃ اللہ علیہ کے الفاظ ہیں:

"وقد كادت هذه المسألة تكون أشد إشكالاً عندالمتكلمين من سائر المسائل، لقد رأيت أبا المعالي، وقد رغب إليه الفقيه أبو محمد عبدالحق – رحمهما الله – في الكلام عليها، فهرب له من ذلك، واعتذر له، بأن الغلط فيها يصعب موقعه، لأن إدخال كافر في الملة أو إخراج مسلم منها عظيم في الدين، وقد اضطرب فيها قول القاضي ابن الطيب، وناهيك به في علم الأصول، وأشار أيضاً القاضي رحمه الله إلى أنها من المعوصات لأن القوم لم يصرّحوا بنفس الكفر، وإنما قالو أقوالاً تؤدي إليه."

إكمال المعلم بفوائد مسلم، كتاب الزكاة، باب ذكر الخوارج وصفاتهم: ۵۳۸/۳

کہ کسی کافر کو اسلام میں داخل کرنا اور مسلمان کو خارج کرنا دینی اعتبار سے بڑی ذمہ داری کی بات ہے۔ قاضی عیاض رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس سے پہلے قاضی ابوبکر باقلانی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اس مسئلے میں توقف اختیار کیا اور کہا ہے کہ انہوں نے صراحتاً کفر نہیں کیا، البتہ ایسی باتیں ضرور کہی ہیں جو کفر تک پہنچا دیتی ہیں۔"

امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ "التفرقة بين الإسلام والزندقه" میں فرماتے ہیں:

"والذی ينبغي الاحتراز عن التكفير ما وجد إليه سبيلاً؛ فإن استباحة دماء المصلين المقرين بالتوحيد خطأ، والخطأ في ترك ألف كافر في الحياة أهون من الخطأ في سفك دم لمسلم واحد. وممن احتج به من لم يكفر قوله في ثالث أحاديث الباب بعد وصفهم بالمروق من الدين: "كمروق السهم فينظر الراقي إلى سهمه" إلى أن قال: "فيتمارى في الفوقة هل علق بها شيء؟"(٥٤)

یعنی "جہاں تک ممکن ہو کسی کو کافر کہنے سے احتراز کرنا چاہیے، کیونکہ توحید کا اقرار کرنے والے نمازیوں کی جان و مال کو مباح سمجھنا بڑی غلطی ہے اور ہزار کافروں کو (مسلمان کہہ دینے اور ان کو) زندہ سلامت چھوڑ دینے میں غلطی کرنا ایک مسلمان کو (کافر کہہ دینے اور اس کا) خون بہانے میں غلطی کرنے کے مقابلہ میں بہت آسان ہے۔ خوارج کی تکفیر نہ کرنے والے علماء نے اسی باب کی تیسری حدیث سے استدلال کیا ہے جس میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے خوارج کے دین سے نکل جانے کو تیر کے شکار سے نکل جانے کے ساتھ تشبیہ دینے کے بعد فرمایا کہ "تیرانداز تیر کے سرے کو شک وشبہ کی نگاہ سے دیکھتا ہے کہ اس میں کچھ لگا بھی ہے یا نہیں۔"

حافظ ابن بطال رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

(٥٤) فتح الباري، كتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب قتل الخوارج والملحدين بعد إقامة الحجة عليهم: ١٢/٣٧٥

"ذهب جمهور العلماء إلى أن الخوارج غير خارجين عن جملة المسلمين لقوله: "يتماری في الفوق" لأن التماري من الشك، وإذا وقع الشك في ذلك لم يقطع عليهم بالخروج من الإسلام، لأن من ثبت له عقد الإسلام بيقين لم يخرج منه إلا باليقين. وقال: سئل علي عن أهل النهروان هل كفروا؟ فقال من الكفر فرّوا."(٥٥).

یعنی "حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان "تیرانداز تیر کے سرے کو شک وشبہ کی نگاہ سے دیکھتا ہے" کی وجہ سے جمہور علماء کا مذہب یہ ہے کہ خوارج مسلمانوں کی جماعت سے خارج نہیں ہیں، کیونکہ "فیتماری" شک کی وجہ سے ہے اور جب ان کے کفر میں شک واقع ہوا ہے تو قطعی طور پر ان کے اسلام سے خارج ہونے کا حکم نہیں لگایا جاسکتا، اس لئے کہ جو شخص قطعی اور یقینی طور پر اسلام میں داخل ہو چکا ہو تو یقین کے بغیر اسے اسلام سے خارج نہیں کیا جاسکتا۔ ابن بطال رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے اہل نہروان کے متعلق سوال کیا گیا کہ "انہوں نے کفر اختیار کیا ہے؟" تو آپ نے فرمایا کہ کفر سے تو وہ بھاگے ہیں۔"

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ کا تبصرہ

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے عدم تکفیر کے مذکورہ اقوال اور دلائل نقل کرنے کے بعد خوارج کو دو قسموں میں تقسیم کیا ہے۔ عدم تکفیر کے مذکورہ بالا دلائل کا جواب دیتے ہوئے وہ فرماتے ہیں:

"قلت: وهذا إن ثبت عن علي حمل على أنه لم يكن اطلع على معتقدهم الذي أوجب تكفيرهم عند من كفرهم، وفي احتجاجه بقوله:

---

(٥٥) فتح الباري، كتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب قتل الخوارج والملحدين بعد إقامة الحجة عليهم: ٢٧٥/١٢ ابن بطال رحمۃ اللہ علیہ کی شرح صحیح بخاری میں یہ عبارت الفاظ کی معمولی تبدیلیوں کے ساتھ واقع ہے، دیکھئے، شرح صحيح البخاري لابن بطال، كتاب استتابه المرتدين والمعاندين و قتالهم، باب قتل الخوارج والملحدين بعد إقامة الحجة عليهم: ٥٨٥/٨

"يتماری في الفوق" نظر، فإن في بعض طرق الحديث المذكور، كما تقدمت الإشارة إليه، وكما سيأتي "لم يعلق منه بشيء"، وفي بعضها "سبق الفرث والدم" وطريق الجمع بينهما أنه تردّد هل في الفوق شيء أولا؟ ثم تحقق أنه لم يعلق بالسهم ولا بشيء منه من الرمي بشيء؛ ويمكن أن يحمل الاختلاف فيه علی اختلاف أشخاص منهم، ويكون في قوله: يتمارى إشارة إلى أن بعضهم قد يبقى معه من الإسلام شيء، قال القرطبي في "المفهم": والقول بتكفيرهم أظهر في الحديث."(٥٦)

یعنی "حضرت علی رضی اللہ عنہ سے یہ بات اگر سند صحیح کے ساتھ ثابت ہو جائے تو اسے اس پر محمول کیا جائے گا کہ وہ خارجیوں کے ان کفریہ عقائد سے واقف نہیں تھے جن کی وجہ سے تکفیر کرنے والوں نے ان کی تکفیر کی ہے۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان "تیر انداز تیر کے سرے کو شک وشبہ کی نگاہ سے دیکھتا ہے" سے استدلال محل نظر ہے، کیونکہ بعض طرق حدیث میں، جیسا کہ اس کی طرف اشارہ ہو چکا ہے اور آئندہ بھی آئے گا، ہے کہ "اس تیر پر شکار کا خون وغیرہ کچھ بھی لگا ہوا نہیں" اور بعض طرق حدیث میں ہے کہ "تیر شکار کے خون ولید سے صاف ہو کر نکل گیا" ان کو جمع کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ اول وہلے میں تیر انداز کو شک اور تردد ہوا ہے کہ "سفار" میں کچھ ہے بھی یا نہیں؟ پھر اسے یقین ہو جاتا ہے تیر پر شکار کے خون ولید وغیرہ کا نام ونشان تک نہیں۔ یہ بھی ممکن ہے کہ الفاظ حدیث کے اختلاف کو ان لوگوں کے اختلاف حال پر محمول کیا جائے (کہ ان میں سے بعض تو قطعی طور پر اسلام سے نکل جائیں گے اور بعض کے متعلق شک ہو گا کہ اسلام سے ان کا تعلق ہے بھی یا نہیں) اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد "یتماری" میں اشارہ ہے کہ ان میں سے بعض کے ساتھ اسلام کی کچھ خوبو باقی ہوگی۔ علامہ قرطبی رحمۃ اللہ علیہ نے "المفہم" میں فرمایا ہے کہ حدیث کی رو سے خوارج کے کفر کا قول زیادہ واضح ہے۔"

(٥٦) فتح الباري، كتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب قتل الخوارج والملحدين بعد إقامة الحجة عليهم: ١٢/ ٣٧٥، ٣٧٦

امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ کی رائے

امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی خوارج کی مطلقاً تکفیر نہیں کی بلکہ تفصیل بیان کی ہے کہ جو خوارج باطل عقائد ونظریات کے حامل ہیں وہ کافر ہیں، سب خوارج کافر نہیں۔ چنانچہ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

"وقال الغزالي في الوسيط تبعاً لغيره: في حكم الخوارج وجهان: أحدهما أنّه كحكم أهل الردة، والثاني أنّه كحكم أهل البغي، ورجح الرافعي الأول، وليس الذي قاله مطرداً في كل خارج، فإنهم على قسمين: أحدهما من تقدم ذكره، والثاني من خرج في طلب الملك لا للدعاء إلى معتقده، وهم على قسمين أيضاً: قسم خرجوا غضباً للدين من أهل جور الولاة وترك عملهم بالسنة النبوية، فهؤلاء أهل حق، ومنهم الحسين بن علي وأهل المدينة في الحرة والقراء الذين خرجوا على الحجاج، وقسم خرجوا لطلب الملك فقط، سواء كانت فيهم شبهة أم لا، وهم البغاة. وسيأتي بيان حكمهم في كتاب الفتن، وبالله التوفيق."(٥٧)

یعنی "امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے "وسیط" میں دوسرے علماء کی اتباع کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ خوارج کے حکم میں دو صورتیں ہیں، ایک یہ ہے کہ ان کا حکم مرتد کے حکم کی طرح ہے اور دوسرا یہ کہ وہ باغیوں کے حکم میں ہیں۔ امام رافعی رحمۃ اللہ علیہ نے پہلے قول کو ترجیح دی ہے اور ان کا یہ قول ہر خارجی کے بارے میں نہیں ہے (کہ وہ مرتد ہے) کیونکہ خوارج کی دو قسمیں ہیں، ان میں سے ایک کا ذکر گزر چکا ہے (کہ وہ حکومت سے بغاوت کرتا اور اپنے عقائد کے ماننے پر لوگوں کو مجبور کرتا ہے اور وہ کافر ہیں) دوسرا وہ ہے جو صرف حکومت حاصل کرنے کے لئے نکلتا ہے اور عقائد کے ماننے پر کسی کو مجبور نہیں کرتا اور ان کی بھی دو قسمیں ہیں، ایک جماعت وہ ہے جو دین کی حمایت وحفاظت کے لئے ظالم وجابر

(٥٧) فتح الباري، كتاب استتابه المرتدين والمعاندين و قتالهم، باب قتل الخوارج والملحدين بعد إقامة الحجة عليهم: ١٢/٣٧٥، ٣٧٦

حکمرانوں کے خلق خدا پر ظلم وجور اور ان کے سنت رسول کو ترک کرنے کے خلاف خروج اختیار کرتی ہے۔ یہ اہل حق ہیں اور انہی میں سے حضرت حسین بن علی رضی اللہ عنہما، "حرہ" (مدینہ) میں (مروانیوں سے) جنگ کرنے والے اہل مدینہ اور حجاج بن یوسف کے خلاف خروج اختیار کرنے والے قراء ہیں۔ دوسری جماعت وہ ہے جو صرف ملک کے حصول کے لئے خروج اختیار کرتی ہے، چاہے حکمرانوں میں مذہبی گمراہی ہو یا نہ ہو اور یہ باغی لوگ ہیں، ان کا حکم انشاء اللہ "کتاب الفتن" میں بیان کیا جائے گا۔"

علامہ انور شاہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ کی رائے

علامہ انور شاہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ، حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ کا مذکورہ بالا کلام نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ خارجی اگر امر متواتر کا منکر ہو تو وہ کافر ہے، ورنہ نہیں۔ چنانچہ "إكفار الملحدين" میں وہ فرماتے ہیں:

"جواب الحافظ عن أدلة من لم يكفر الخوارج، ثم تقسيم منه إلى من كفر منهم وإلى من لم يكفر، من عنده ومن كلام الغزالي أيضاً في الوسيط، فإن لم يكن الحافظ اختار تكفير الخوارج، فقد أجاب عن أدلة عدم التكفير، والحق أن من أنكر متواتراً كفر ومن لا فلا، والحق أيضاً أنّ حديث المروق يدلّ على أنّ المارقة أقرب إلى الكفر من الإيمان، ومن أصرح ما وجدت فيه ما عند ابن ماجة: عن أبي أمامة رضي الله عنه: "قد كان هؤلاء المسلمين فصاروا كفاراً" قلت: يا أبا أمامة! هذا شيء تقوله؟ قال: بل سمعته من رسول الله صلى الله عليه وسلم. قال الحافظ محمد بن إبراهيم اليماني في "إيثار الحق": إسناده حسن وحسّنه الترمذي مختصراً."(۵۸)

یعنی "حافظ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا ان لوگوں کے دلائل کا جواب دینا جو خوارج کی تکفیر نہیں کرتے اور پھر خوارج کو اپنی طرف سے اور "وسیط" میں منقول امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ کے کلام سے دو قسموں میں تقسیم کرنا کہ ان میں بعض کافر ہیں اور بعض کافر نہیں ہیں،

(۵۸) مجموعہ رسائل الکشمیری، إكفار الملحدين: ۳/۳۴، ۳۵

اس سے اگر چہ حافظ صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے خوارج کی تکفیر کو اختیار نہیں کیا، لیکن تکفیر نہ کرنے والوں کے دلائل کا انہوں نے جواب دیا ہے۔ حق بات یہ ہے کہ جس نے کسی امر متواتر کا انکار کیا اس کی تکفیر کی جائے گی اور جس نے انکار نہیں کیا اس کی تکفیر نہیں کی جائے گی۔ اور یہ بات بھی حق ہے کہ ''مروق'' والی حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ فرقہ ''مارقہ'' ایمان سے کفر کے زیادہ قریب ہے۔ اس مسئلے میں سب سے زیادہ صریح روایت سنن ابن ماجہ میں حضرت ابوامامہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ ''یہ لوگ (پہلے) مسلمان تھے اور (بعد میں) کافر ہو گئے'' راوی کا بیان ہے کہ میں نے کہا، اے ابوامامہ رضی اللہ عنہ! یہ آپ کی رائے ہے؟ انہوں نے فرمایا، بلکہ میں نے یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے۔'' حافظ محمد بن ابراہیم یمانی رحمۃ اللہ علیہ ''ایثار الحق'' میں فرماتے ہیں کہ اس حدیث کی سند صحیح ہے اور امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے اسے مختصراً نقل کر کے حسن قرار دیا ہے۔''

مولانا ظفر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ کی رائے

مولانا ظفر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے امام پر خروج اختیار کرنے والوں کی پانچ قسمیں بیان کی ہیں۔ تیسرے نمبر پر خوارج کا ذکر کیا ہے کہ جمہور فقہا اور محدثین کے ہاں یہ باغیوں کے حکم میں ہیں، البتہ بعض محدثین نے انہیں مرتد کہا ہے۔ لیکن مولانا نے خود جمہور کے مذہب کو ترجیح دی ہے اور حضرت ابوامامہ رضی اللہ عنہ کی مذکورہ روایت سمیت تکفیر کے دلائل کا جواب دیا ہے۔ "إعلاء السنن" کی "كتاب السير" میں وہ فرماتے ہیں:

"والثالث قوم لهم منعة وحمية، خرجوا عليه بتأويل يرون أنّه على باطل، كفر أو معصية يوجب قتله بتأويلهم، وهؤلاء يسمّون بالخوارج، يستحلّون دماء المسلمين وأموالهم ويسبّون نساءهم ويكفرون أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، وحكمهم عند جمهور الفقهاء وجمهور المحدثين حكم البغاة. وعند مالك يستتابون، فإن تابوا وإلا قتلوا. وذهب بعض أهل الحديث إلى أنهم مرتدون لهم حكم المرتدين، لقوله صلى الله عليه وسلم: "يخرج قوم في آخر الزمان" الحديث، وفيه: "فأين مالقيتموهم

فاقتلوهم، فإن في قتلهم أجراً إلى يوم القيامة" وعن أبي أمامة: "أنه رأى رؤساً منصوبة على درج مسجد دمشق، فقال كلاب أهل النار، كان هؤلاء مسلمين فصاروا كفاراً". قال ابن المنذر: ولا أعلم أحداً وافق أهل الحديث على تكفيرهم. وهذا يقتضي نقل إجماع الفقهاء، وابن المنذر أعرف بمذاهب المجتهدين، فما يقع في كلام أهل المذاهب من تكفير تكثير ليس من كلام الفقهاء الذين هم المجتهدون، بل من غيرهم، ولا عبرة بغير الفقهاء، والمنقول عن المجتهدين ما ذكرنا، ولا يعارضه ما ورد في الحديث من الأمر بقتلهم، فإن القتل قد يكون دفعاً للفساد لا للكفر، ولا قول أبي أمامة، فإنّه إنما سماهم كفاراً؛ لكونهم فعلوا مايفعل الكفار بالمسلمين من القتل والقتال، كما ورد في الحديث: "سباب المسلم فسوق وقتاله كفر" يدلّ على ذلك لفظ الطبراني: "فقال: كلاب النار، ثلاثاً، شر قتلى تحت أديم السماء، ومن قتلوه خير قتلى. ثم استبكى، قلت: يا أبا أمامة! ما يبكيك؟ قال: كانوا على ديننا، ثم ذكر ماهم صائرون إليه غداً، ثم قال: اختلفت اليهود على إحدى وسبعين فرقةً، والنصارى على اثنين وسبعين فرقةً، وتختلف هذه الأمة على ثلاث وسبعين فرقةً، اثنتان وسبعون فرقةً في النار، وواحدة في الجنة. فقلنا: أنعتهم لنا، قال: السواد الأعظم، رجاله ثقات" ورواه ابن ماجة والترمذي باختصار، كذا في "مجمع الزوائد" (٦/١٢٨)، فتراه قد جعل الخوارج من فرق هذه الأمة، وهذا هو ما عليه الفقهاء."(٥٩)

(٥٩) إعلاء السنن، كتاب السير، أبواب أحكام البغاة، أصناف الخارجين عن طاعة الإمام: ١٢/٦١٥

"سئل عن علي رضي الله عنه فقيل: أكفارهم؟ فقال من الكفر فرّوا. فقيل: أمنا فقون هم؟ قال: إنّ المنافقين لا يذكرون الله إلا قليلاً، وهؤلاء يذكرون الله بكرة وأصيلاً. فقيل من هم؟ قال: قوم أصابتهم فتنة فعموا وصمّوا." (شرح الطيبي: ٧/١٠١، مرقاة المفاتيح: ٧/٩٤)

یعنی ''تیسرا گروہ وہ ہے جن کے پاس شان وشوکت اور طاقت وقوت ہو اور انہوں نے تاویل کی بناپر امام کے خلاف خروج اختیار کیا ہو، ان کا خیال ہو کہ امام باطل یعنی کفر یا معصیت پر ہے جو ان کی تاویل کی بناپر موجب قتل ہے، ان لوگوں کو خوارج کہا جاتا ہے، جو مسلمانوں کی جانوں اور مالوں کو حلال سمجھتے، ان کی عورتوں کو قید کرتے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کی تکفیر کرتے ہیں۔ جمہور فقہاء اور جمہور محدثین کے ہاں یہ باغیوں کے حکم میں ہیں۔ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ان سے توبہ کا مطالبہ کیا جائے گا، اگر وہ توبہ کرلیں تو صحیح ہے ورنہ انہیں قتل کیا جائے گا۔ بعض محدثین کا مذہب یہ ہے کہ وہ مرتد ہیں اور ان کا حکم مرتدین کا ہوگا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ ''ایک قوم آخری زمانے میں نکلے گی'' اور اس روایت میں ہے کہ ''تم انہیں جہاں پاؤ قتل کردو کہ ان کے قتل کرنے میں قیامت تک اجر ملے گا'' حضرت ابوامامہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ ''انہوں نے دمشق کی مسجد کی سیڑھیوں پر سروں کی کھوپڑیوں کو رکھا ہوا دیکھا تو فرمایا، اہل جہنم کے کتے ہیں، یہ لوگ مسلمان تھے اور کافر بن گئے'' ابن منذر رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ مجھے معلوم نہیں خوارج کی تکفیر پر محدثین سے کسی نے اتفاق کیا ہو۔ یہ عبارت فقہاء کے اجماع کو نقل کرنے کا تقاضا کرتی ہے اور ابن منذر رحمۃ اللہ علیہ مجتہدین کے مذاہب کو سب سے زیادہ جاننے والے ہیں۔ اہل مذاہب کے کلام میں زیادہ تر جو تکفیر کا قول ملتا ہے وہ ان فقہاء کا کلام نہیں ہے جو مجتہد ہیں بلکہ ان کے علاوہ (غیر مجتہدین) کا ہے اور غیر فقہاء (مجتہدین) کا کلام معتبر نہیں ہے۔ مجتہدین سے وہ منقول ہے جو ہم نے ذکر کیا ہے اور حدیث میں خوارج کے قتل کا جو حکم وارد ہوا ہے وہ اس کے معارض نہیں ہے، کیونکہ قتل

= یعنی ''حضرت علی رضی اللہ عنہ سے سوال کیا گیا کہ کیا خوارج کافر ہیں؟ آپ نے فرمایا کہ کفر سے تو وہ بھاگے ہیں۔ پھر پوچھا گیا کہ کیا وہ منافق ہیں؟ آپ نے فرمایا کہ منافقین تو اللہ تعالیٰ کا بہت کم ذکر کرتے ہیں اور یہ لوگ تو صبح وشام اللہ تعالیٰ کا ذکر کرتے ہیں۔ پھر پوچھا گیا کہ یہ کون لوگ ہیں؟ آپ نے فرمایا، یہ ایک جماعت ہے جو فتنے میں مبتلا ہوکر اندھی اور بہری ہوگئی ہے''

کرنا کبھی صرف فساد کو دفع کرنے کے لئے ہوتا ہے، کفر کی وجہ سے نہیں ہوتا، اور نہ حضرت ابوامامہ رضی اللہ عنہ کا قول اس کے معارض ہے کیونکہ انہوں نے ان کو کفار اس لئے کہا ہے کہ انہوں نے مسلمانوں کے ساتھ قتل وقتال کیا ہے جو کفار مسلمانوں کے ساتھ کرتے ہیں، جیسا کہ ایک حدیث میں ہے کہ ''مسلمان کو گالی دینا گناہ اور اس سے لڑائی کرنا کفر ہے۔'' اس پر ''معجم طبرانی'' کی روایت دلالت کرتی ہے کہ ''حضرت ابوامامہ نے تین مرتبہ فرمایا، آگ کے کتے ہیں، آسمان کے سائے میں بدترین مقتول ہیں اور جس آدمی کو انہوں نے قتل کیا وہ بہترین مقتول ہے، اس کے بعد حضرت ابوامامہ رضی اللہ عنہ رونے لگ گئے۔ راوی کا بیان ہے کہ میں نے کہا، اے ابوامامہ! کس چیز نے آپ کو رُلا دیا ہے؟ انہوں نے فرمایا کہ یہ لوگ ہمارے دین پر تھے، اس کے بعد فرمایا کہ اس کی طرف دوبارہ لوٹ کر نہیں آئیں گے، پھر فرمایا کہ یہودی اختلاف کی وجہ سے اکہتر فرقوں میں اور نصاریٰ بہتر فرقوں میں تقسیم ہو گئے اور یہ امت تہتر فرقوں میں تقسیم ہوگی، بہتر فرقے آگ میں اور ایک جنت میں ہوگا، ہم نے کہا کہ ہمیں ان کے اوصاف بیان کر دیجئے، انہوں نے فرمایا کہ وہ سواد اعظم ہے''، اس حدیث کے راوی ثقہ ہیں، ابن ماجہ اور ترمذی رحمہما اللہ نے اسے اختصار کے ساتھ روایت کیا ہے''، اسی طرح مجمع الزوائد: ۶/ ۱۲۸ میں ہے۔ آپ نے دیکھا کہ انہوں نے خوارج کو اس امت کے فرقوں میں شمار کیا اور اسی پر فقہاء کی جماعت ہے۔''

۳۵۳۶ - (۴) وَعَنْ أَبِيْ سَعِيْدِ الْخُدْرِيِّ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ، قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "يَكُوْنُ أُمَّتِيْ فِرْقَتَيْنِ، فَيَخْرُجُ مِنْ بَيْنِهِمَا مَارِقَةٌ يَلِيْ قَتْلَهُمْ أَوْلَاهُمْ بِالْحَقِّ." رَوَاهُ مُسْلِمٌ.

ترجمہ: ''حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میری امت دو فرقوں میں تقسیم ہوگی اور ان دونوں

(۳۵۳۶) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الزكاة، باب ذكر الخوارج وصفاتهم، رقم: ۲۴۵۷-۲۴۶۱، وأحمد في مسنده: ۳/ ۳۲

فرقوں سے ایک ایسی جماعت پیدا ہوگی جو (حق کی اطاعت) سے نکلنے والی ہوگی، جن کے قتل کا وہ فرقہ بندوبست کرے گا جو حق کے زیادہ قریب ہوگا۔"

يَكُوْنُ أُمَّتِي فِرْقَتَيْنِ، فَيَخْرُجُ مِنْ بَيْنِهِمَا مَارِقَةٌ

دوفرقوں سے حضرت علی اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہما کے گروہ مراد ہیں جب کہ ان دونوں گروہ سے نکلنے والی جماعت سے خوارج کا گروہ مراد ہے۔(۱)

"مارقہ" خارجہ کے معنی میں ہے اور یہ نکلنے والی جماعت کو کہا جاتا ہے، لیکن لغت میں خروج اور مروق کے درمیان یہ فرق ہے کہ خروج مطلقاً نکلنے کو جب کہ "مروق" اس طرح نکلنے کو کہا جاتا ہے کہ آدمی نکل جائے اور نکلنے کا احساس بھی نہ ہو۔ حدیث میں خوارج کے لئے "مروق" کی تعبیر اس لئے اختیار کی گئی ہے کہ وہ لوگ دین سے نکل جائیں گے اور ان کو احساس بھی نہیں ہوگا۔ ایک روایت میں "مروق السہم" کی تمثیل بیان کی گئی ہے۔(۲) اس سے بھی اس معنی کی تائید ہوتی ہے۔(۳)

ایک اشکال کا جواب

"یخرج من بینھما" کے الفاظ سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ خارجیوں کی جماعت حضرت علی اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہما دونوں کی جماعتوں سے نکلی تھی، حالانکہ حقیقت اس طرح نہیں ہے، بلکہ خارجی پہلے صرف حضرت علی رضی اللہ عنہ کے ساتھ تھے اور بعد ازاں حضرت علی رضی اللہ عنہ کے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے ساتھ معاہدہ کرنے سے ناراض ہو گئے اور خروج کی راہ اختیار کی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ عرف میں کبھی بعض پر کل کا اطلاق کیا جاتا ہے جیسا کہ قرآن مجید کی آیت ﴿یخرج منهما اللؤلؤ والمرجان﴾(٤) میں ہیرے اور جواہرات کے نکلنے کی نسبت شیریں اور شور دونوں

(١) دیکھئے، مرقاة المفاتیح: ٩٤/٧

(٢) دیکھئے، صحیح البخاري، کتاب استتابة المرتدین والمعاندین وقتالهم، باب قتل الخوارج والملحدین بعد إقامة الحجة علیهم، رقم الحدیث: ٦٩٣١، والصحیح لمسلم، کتاب الزکاة، باب ذکر الخوارج وصفاتهم، رقم الحدیث: ٢٤٥٢، وسنن أبي داود، کتاب السنة، باب في قتال الخوارج، رقم الحدیث: ٤٧٦٥

(٣) دیکھئے، إکفار الملحدین (اردو)، ص: ١٠٤

(٤) الرحمٰن، رقم الآیة: ٢٢

دریاؤں کی طرف کی گئی ہے جب کہ حقیقت میں ہیرے اور جواہرات صرف دریائے شور سے نکلتے ہیں لیکن طرداً للباب نسبت دونوں کی طرف کی گئی ہے۔

جیسا کہ یہ کہا جاتا ہے کہ "یخرج ان من البحر" یعنی "ہیرے اور جواہرات دونوں سمندر سے نکلتے ہیں۔" حالانکہ وہ پورے سمندر سے نہیں نکلتے، بلکہ بعض سمندر سے نکلتے ہیں، لیکن نسبت پورے کی طرف کردی جاتی ہے، اسی طرح آیت میں بھی جب دریائے شور و شیریں دونوں مل گئے تو وہ دونوں شیء واحد بن گئے، لہٰذا دونوں کی طرف لولو اور مرجان کے نکلنے کی نسبت کردی گئی ہے۔

نیز عرف میں کہا جاتا ہے کہ "میں فلاں شہر سے نکلا ہوں" حالانکہ وہ پورے شہر سے نہیں بلکہ شہر کے ایک محلے اور محلے کے بھی ایک گھر سے نکلا ہوتا ہے لیکن نسبت پورے شہر کی طرف کردی جاتی ہے، اسی طرح یہاں بھی خارجی اگرچہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی جماعت سے نکلے تھے لیکن ان کی نسبت دونوں کی طرف کی گئی ہے۔(۵)

يَلِي قَتْلَهُمْ أَوْلَاهُمْ بِالْحَقِّ

اس جملے کا مطلب یہ ہے کہ جو جماعت خارجیوں کے قتل کا انتظام وانصرام کرے گی وہ میری امت کی دونوں جماعتوں میں اقرب الی الصواب ہوگی۔ اس سے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی جماعت کی طرف اشارہ ہے کہ انہوں نے خارجیوں کو قتل کیا تھا یہاں تک کہ وہ لوگ بحرین اور حضرموت کے علاقوں میں منتشر ہوگئے۔(۶)

علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ "الحق" سے اللہ تعالیٰ کی ذات بھی مراد ہوسکتی ہے۔ اس احتمال کی تائید اسی باب کی فصل ثانی میں مذکور ابوداود شریف کی روایت کے ان الفاظ سے بھی ہوتی ہے کہ "کان أولی باللہ منهم." (۷) یعنی "جو آدمی ان کو قتل کرے گا وہ اللہ تعالیٰ کے زیادہ قریب ہوگا۔"(۸)

---

(۵) دیکھئے، شرح الطیبي: ۱۰۲/۷، مرقاة المفاتیح: ۹٤/۷

(٦) دیکھئے، مرقاة المفاتیح: ۹٤/۷، التعلیق الصبیح: ۱۵۸/٤

(۷) أخرجه أبو داود في سننه، کتاب السنة، باب في قتال الخوارج، رقم: ٤٧٦٥

(۸) شرح الطیبي: ۱۰۲/۷، مرقاة المفاتیح: ۹٤/۷، التعلیق الصبیح: ۱۵۸/٤

بعض روایتوں میں "أولی الطائفتین بالحق" (الصحیح لمسلم، کتاب الزکاة، باب ذکر الخوارج وصفاتهم، رقم الحدیث: ۲٤٦۰) اور بعض روایتوں میں "أقرب الطائفتین من الحق" (الصحیح لمسلم، رقم الحدیث: ۲٤٦۱) کے الفاظ مروی ہیں کہ جو جماعت خوارج کے ساتھ قتال کرے گی وہ حق کے زیادہ قریب ہوگی۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی جماعت بھی حق پر تھی، البتہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی جماعت حق کے زیادہ قریب تھی۔ (هامش بذل المجهود، کتاب السنة، باب في قتال الخوارج: ۱۹۲/۱۳)

٣٥٣٧ - (٥) وَعَنْ جَرِيْرٍ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ، قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِيْ حَجَّةِ الْوَدَاعِ: "لَا تَرْجِعُنَّ بَعْدِي كُفَّاراً، يَضْرِبُ بَعْضُكُمْ رِقَابَ بَعْضٍ." مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ.

ترجمہ: "حضرت جریر بن عبداللہ بجلی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع میں فرمایا ہے کہ میرے بعد کافر نہ ہو جانا کہ تم ایک دوسرے کی گردنیں مارنے لگ جاؤ۔"

لَا تَرْجِعُنَّ بَعْدِي كُفَّارا

بعض روایات میں "لا ترجعوا" (۱) نہی کا صیغہ، بعض میں "لا ترجعون" (۲) بغیر تاکید کے مضارع کا صیغہ جب کہ حدیث باب میں "لا ترجعن" نون تاکید ثقیلہ کے ساتھ جمع مذکر مخاطب کا صیغہ نقل کیا گیا ہے، لیکن یہاں نہی والے معنی مراد ہیں۔

(٣٥٣٧) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب العلم، باب الإنصات للعلماء، رقم: ١٢١، كتاب المغازي، باب حجة الوداع، رقم: ٤٤٠٥، وكتاب الديات، باب قول الله تعالىٰ ﴿ومن أحياها﴾، رقم: ٦٨٦٩، وكتاب الفتن، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: "لا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض" رقم: ٧٠٨٠، ومسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب بيان معنى قول النبي صلى الله عليه وسلم: "لا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض"، رقم: ٢٢٣، وأبوداود في سننه، كتاب السنة، باب الدليل على زيادة الإيمان ونقصانه، رقم: ٤٦٨٦، والترمذي في جامعه، أبواب الفتن، باب ماجاء لا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض، رقم: ٢١٩٣، والنسائي في سننه، كتاب المحاربة، باب تحريم القتل، رقم: ٤١٣٠-٤١٤٧، وابن ماجه في سننه، أبواب الفتن، باب "لاترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض"، رقم: ٣٩٤٢، والدارمي في سننه، كتاب المناسك، باب في حرمة المسلم، رقم: ١٩٢١، وأحمد في مسنده: ٣٦٦/٤

(۱) دیکھئے، مذکورہ بالا حوالہ جات۔

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الفتن، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: "لا ترجعوا بعدي كفاراً"، رقم: ٧٠٧٧

"بعدي" میں مضاف محذوف ہے۔تقدیر عبارت میں "بعد صحبتی" یا "بعد موتی" ہے، یعنی میری صحبت اختیار کرنے کے بعد یا میری وفات کے بعد تم ایک دوسرے کی گردنیں مت مارنا۔(۳)

ایک اشکال کا جواب

مسلمانوں کی آپس کی لڑائی کبیرہ گناہ ہے اور اہل سنت والجماعت کے ہاں کبیرہ گناہ کی وجہ سے آدمی اسلام سے خارج نہیں ہوتا جب کہ حدیثِ باب میں بظاہر اس کو کفر قرار دیا گیا ہے۔

شارحین حدیث کی طرف سے اس کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں:

۱-اس سے مستحل مراد ہے کہ جو بغیر حق کے مسلمانوں کے قتل کو حلال سمجھے تو گناہ کو حلال سمجھنے کی وجہ سے وہ کافر ہو جاتا ہے۔(۴)

۲-کفر سے کفرانِ نعمت اور اسلامی حقوق کی پامالی و ناقدری مراد ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اسلام کی وجہ سے آپ لوگوں کو امن وسکون عطا کیا جب کہ تم قتل وغارت گری کر کے اللہ تعالیٰ کی عطا کردہ اس نعمت کی ناشکری کرنے والے ہوگے۔(۵)

۳-یہاں کفر سے کفر کی قربت مراد ہے کہ مسلمانوں کا ایک دوسرے کو قتل کرنا کفر کے قریب کر دیتا

(۳) دیکھئے، مرقاة المفاتيح: ۹۵/۷، التعليق الصبيح: ۱۵۸/٤

(٤) دیکھئے، شرح النووي على الصحيح لمسلم، كتاب الإيمان، باب بيان معنى قول النبي صلى الله عليه وسلم: "لا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض: ۲٤۳/۲، فتح الباري، كتاب الديات، باب ﴿ومن أحياها﴾: ۲٤۱/۱۲، عمدة القاري، كتاب الحدود، باب ظهر المؤمن حِمىً إلّا في حدٍّ أو حقٍّ: ٤۲٦/۲۳، الكوثر الجاري، كتاب الديات، باب قول الله تعالىٰ ﴿ومن أحياها﴾: ۳۸۷/۱۰، شرح الطيبي: ۱۰۲/۷، مرقاة المفاتيح: ۹۵/۷، التعليق الصبيح: ۱۵۸/٤

(٥) دیکھئے، شرح النووي على الصحيح لمسلم، كتاب الإيمان، باب بيان معنى قول النبي صلى الله عليه وسلم: "لا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض: ۲٤۳/۲، فتح الباري، كتاب الديات، باب ﴿ومن أحياها﴾: ۲٤۱/۱۲، عمدة القاري، كتاب الحدود، باب ظهر المؤمن حِمىً إلّا في حدٍّ أو حقٍّ: ٤۲٦/۲۳، الكوثر الجاري، كتاب الديات، باب قول الله تعالىٰ ﴿ومن أحياها﴾: ۳۸۷/۱۰، شرح الطيبي: ۱۰۲/۷، مرقاة المفاتيح: ۹۵/۷، التعليق الصبيح: ۱۵۸/٤

ہے۔(٦)

۴-یا مطلب یہ ہے کہ مسلمانوں کا ایک دوسرے کو قتل کرنا مفضی الی الکفر ہے کہ وہ آدمی کو کفر تک پہنچا دیتا ہے۔(۷)

۵-مسلمانوں کو قتل کرنا کافروں کا فعل ہے اور اس مشابہت کی وجہ سے اس پر کفر کا اطلاق کیا گیا ہے کہ ایسے فعل سے مسلمان کو اجتناب کرنا چاہیے۔(۸)

٦-یا کافروں کے فعل کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح کفار ایک دوسرے کو قتل کرتے ہیں اس طرح مسلمانوں کو ایک دوسرے کو قتل نہیں کرنا چاہیے اور کفار کے فعل کی مشابہت سے اجتناب کرنا چاہیے۔(۹)

۷-یہاں کفر، ستر اور چھپانے کے معنی میں ہے کہ ایک مسلمان کا دوسرے مسلمان پر یہ حق ہے کہ وہ اس کی مدد و نصرت اور تعاون کرے جب کہ انہوں نے ایک دوسرے سے لڑائی کر کے اس حق کو گویا چھپایا ہے، اس اعتبار سے اس پر کفر کا اطلاق کیا گیا ہے۔(۱۰)

---

(٦) دیکھئے، شرح النووي على الصحيح لمسلم، كتاب الإيمان، باب بيان معنى قول النبي صلى الله عليه وسلم: "لا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض: ٢٤٣/٢، عمدة القاري، كتاب الحدود، باب ظهر المؤمن حمىً إلا في حدٍ أو حقٍ: ٤٢٦/٢٣، شرح الطيبي: ١٠٢/٧، مرقاة المفاتيح: ٩٥/٧، التعليق الصبيح: ١٥٨/٤

(٧) دیکھئے، شرح النووي على الصحيح لمسلم، كتاب الإيمان، باب بيان معنى قول النبي صلى الله عليه وسلم: "لا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض: ٢٤٣/٢، شرح الطيبي: ١٠٢/٧، مرقاة المفاتيح: ٩٥/٧، التعليق الصبيح: ١٥٨/٤، فتح الباري، كتاب الفتن، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: لا ترجعوا بعدي كفاراً: ٣٠/١٣، عمدة القاري، كتاب الحدود، باب ظهر المؤمن حمىً إلا في حد أو قصاص: ٤٢٦/٢٣

(٨) دیکھئے، شرح النووي على الصحيح لمسلم، كتاب الإيمان، باب بيان معنى قول النبي صلى الله عليه وسلم: "لا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض: ٢٤٣/٢، الكوثر الجاري، كتاب الديات، باب قول الله تعالى ﴿ومن أحياها﴾: ٣٨٧/١٠، شرح الطيبي: ١٠٢/٧، مرقاة المفاتيح: ٩٥/٧، التعليق الصبيح: ١٥٨/٤

(٩) دیکھئے، فتح الباري، كتاب الديات، باب ﴿ومن أحياها﴾: ٢٤١/١٢

(١٠) دیکھئے، فتح الباري، كتاب الفتن، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: لا ترجعوا بعدي كفاراً: ٣٥/١٣

۷-حدیث میں کفر حقیقی کی نفی ہے کہ میرے بعد کافر نہ بن جانا بلکہ اسلام کی رسی کو مضبوطی سے تھامے رکھنا۔(۱۱)

۸-کفر یہاں مسلح ہونے کے معنی میں ہے کہ تم ایک دوسرے کے خلاف مسلح نہ ہو جانا۔ چنانچہ اسلحہ پہننے کے وقت المتکفرون بالسلاح اور تکفر الرجل بسلاحه کے الفاظ استعمال کئے جاتے ہیں۔(۱۲)

۹-یہ روایت تغلیظ وتشدید پر محمول ہے کہ اس فعل کی قباحت وشناعت کو بیان کرنے اور لوگوں کو اس کے ارتکاب سے روکنے کے لئے اس طرح کی سخت تعبیر اختیار کی گئی ہے۔(۱۳)

علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ نے پانچویں قول کو اظہر قرار دیا ہے اور قاضی عیاض رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اسی قول کو اختیار کیا ہے(۱۴) جب کہ ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ نے تیسرے، چوتھے اور نویں قول کو اظہر قرار دیا ہے۔(۱۵)

يَضْرِبُ بَعْضُكُمْ رِقَابَ بَعْضٍ

بعض علماء نے اس کو "ب" کے سکون کے ساتھ ضبط کیا ہے۔ ابوالبقاء رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ

---

(۱۱) دیکھئے، شرح النووي على الصحيح لمسلم، كتاب الإيمان، باب بيان معنى قول النبي صلى الله عليه وسلم: "لا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض: ۲/۲۴۳، عمدة القاري، كتاب الديات، باب قول الله تعالى: ﴿ومن أحياها﴾: ۲۳/۴۲۶، شرح الطيبي: ۷/۱۰۲، مرقاة المفاتيح: ۷/۹۵، التعليق الصبيح: ۴/۱۵۸

(۱۲) دیکھئے، معالم السنن للخطابي، كتاب السنة، باب الدليل على زيادة الإيمان ونقصانه: ۷/۵۲، شرح النووي على الصحيح لمسلم: ۲/۲۴۳، بذل المجهود، كتاب السنة، باب الدليل على زيادة الإيمان ونقصانه: ۱۳/۹۵، فتح الباري، كتاب الديات، باب ﴿ومن أحياها﴾: ۱۲/۲۴۱، عمدة القاري، كتاب الحدود، باب ظهر المؤمن حِمىً إلّا في حدٍ أو حقٍ: ۲۳/۴۲۶

(۱۳) مرقاة المفاتيح: ۷/۹۵

(۱۴) شرح النووي على الصحيح لمسلم، كتاب الإيمان، باب بيان معنى قول النبي صلى الله عليه وسلم: "لا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض": ۲/۲۴۳،

(۱۵) مرقاة المفاتيح: ۷/۹۵

سابقہ نہی کا جواب ہے اور اس کی شرط یہاں مقدر ہے۔ تقدیر عبارت ہے کہ:

"إن ترجعوا يضرب بعضكم رقاب بعض." (١٦) یعنی "اگر تم اسلام سے لوٹ گئے تو تم ایک دوسرے کی گردنیں مارو گے۔"

علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ مشہور روایت کے مطابق یہ جملہ مستأنفہ ہے اور مذکورہ نہی سے پیدا ہونے والے سوال کا جواب ہے کہ گویا سائل نے کہا، ہم کیسے کافر بن جائیں گے؟ تو جواب دیا گیا کہ تم ایک دوسرے کی گردنیں مارو گے اور یہ کفار کا فعل ہے۔ یا سائل نے یہ کہا کہ مسلمان ہونے کے بعد ہم کافر نہیں بنیں گے تو جواب میں فرمایا گیا کہ تم ایک دوسرے کی گردنیں مارو گے اور یہ کفر تک پہنچا دیتا ہے۔ (١٧)

٣٥٣٨ - (٢) وَعَنْ أَبِي بَكْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "إِذَا الْتَقَى الْمُسْلِمَانِ فَحَمَلَ أَحَدُهُمَا عَلَى أَخِيْهِ السِّلَاحَ، فَهُمَا فِيْ جُرُفِ جَهَنَّمَ، فَإِذَا قَتَلَ أَحَدُهُمَا صَاحِبَهُ، دَخَلَاهَا جَمِيْعاً." وَفِيْ رِوَايَةٍ عَنْهُ: قَالَ: "إِذَا الْتَقَى الْمُسْلِمَانِ بِسَيْفَيْهِمَا، فَالْقَاتِلُ وَالْمَقْتُوْلُ فِي النَّارِ" قُلْتُ: هَذَا الْقَاتِلُ، فَمَا بَالُ الْمَقْتُوْلِ؟ قَالَ: "إِنَّهُ كَانَ حَرِيْصاً عَلَى قَتْلِ صَاحِبِهِ." مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ.

---

(١٦) دیکھئے، مرقاة المفاتيح: ٩٥/٧، التعليق الصبيح: ١٥٨/٤، عمدة القاري، كتاب الحدود، باب ظهر المؤمن حِمىً إلا في حدٍ أو حق: ٤٢٦/٢٣

(١٧) شرح الطيبي: ١٠٣/٧، عمدة القاري، كتاب الحدود، باب ظهر المؤمن حِمىً إلا في حدٍ أو حق: ٤٢٦/٢٣

(٣٥٣٨) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الإيمان، باب المعاصي من أمر الجاهلية ولا يكفر صاحبها بارتكابها إلا بالشرك، رقم: ٣١، وكتاب الديات، باب قوله تعالىٰ: ﴿ومن أحياها﴾، رقم: ٦٨٧٥، وكتاب الفتن، باب "إذا التقى المسلمان بسيفيهما"، رقم: ٧٠٨٣، ومسلم في صحيحه، كتاب الفتن، باب إذا تواجه المسلمان بسيفيهما، رقم: ٧٢٥٢-٧٢٥٥، وأبو داود في سننه، كتاب الفتن والملاحم، باب النهي عن القتال في الفتنة، رقم: ٤٢٦٨، والنسائي في سننه، كتاب المحاربة، باب تحريم القتل، رقم: ٤١٢١-٤١٢٩، وابن ماجه في سننه، أبواب الفتن، باب: "إذا التقى المسلمان بسيفيهما"، رقم: ٣٩٦٣-٣٩٦٥، وأحمد في مسنده: ٤١/٥

ترجمہ: ''حضرت ابوبکرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، جب دو مسلمانوں کی آپس میں اس طرح مڈبھیڑ ہو کہ ان میں سے ایک اپنے دوسرے (مسلمان) بھائی پر ہتھیار اٹھائے تو وہ دونوں جہنم کے کنارے پر پہنچ جاتے ہیں، پھر اگر ان میں سے ایک اپنے ساتھی کو قتل کر دیتا ہے تو وہ دونوں جہنم مین داخل ہو جاتے ہیں۔

ایک روایت میں حضرت ابوبکرہ رضی اللہ عنہ سے منقول ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، جب دو مسلمانوں کی آپس میں تلواروں کے ساتھ مڈبھیڑ ہو تو قاتل اور مقتول دونوں آگ میں ہوں گے۔ میں نے کہا کہ قاتل کا حال تو ظاہر ہے لیکن مقتول کا کیا حال ہے تو آپ نے فرمایا کہ وہ اپنے ساتھی کے قتل پر حریص تھا۔''

حضرت ابوبکرہ رضی اللہ عنہ

حضرت ابوبکرہ رضی اللہ عنہ کا نام نفیع بن حارث بن کلدہ ہے۔ بعض حضرات نے نفیع بن مسروح بھی بیان کیا ہے۔ غزوہ طائف کے موقعہ پر جب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اعلان فرمایا کہ جو غلام ہمارے پاس آئے گا وہ آزاد ہے تو حضرت ابوبکرہ رضی اللہ عنہ ایک چرخی کے ذریعے طائف کے قلعے سے اتر آئے۔ چرخی کو عربی زبان میں چونکہ بکرہ کہا جاتا ہے اس لئے ان کی کنیت بھی ابوبکرہ پڑ گئی۔(۱)

دوسرے صحابہ کرام کی طرح حضرت ابوبکرہ رضی اللہ عنہ بھی دین کی حفاظت کے لئے فکر منداور کوشاں رہتے اور فرمایا کرتے تھے کہ:

"إني أخشى أن أدرك زماناً لا أستطيع أن آمر بمعروف ولا أنهى عن منكر، وما خير يومئذٍ."(۲)

یعنی ''مجھے اندیشہ ہے کہ میں ایسا زمانہ پاؤں کہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر نہ کرسکوں۔ اس دن میں خیر نہیں ہوگی۔''

---

(۱) دیکھئے، تهذيب الكمال: ۵/۳۰، سير أعلام النبلاء: ۵/۳

(۲) دیکھئے، سير أعلام النبلاء: ۷/۳

ان کے تقویٰ اور احتیاط کا یہ عالم تھا کہ ایک مرتبہ زیاد نے کسی آدمی سے لکڑی خریدنا چاہی اور اس نے فروخت کرنے سے انکار کیا تو زیاد نے زبردستی لکڑی لے کر بصرہ کی مسجد کے چبوترے میں لگا دی۔ حضرت ابوبکرہ رضی اللہ عنہ کو جب معلوم ہوا تو انہوں نے اس وقت تک اس مسجد میں نماز نہ پڑھی جب تک اس لکڑی کو وہاں سے اکھاڑا نہیں گیا۔(۳)

حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے کہ حضرت ابوبکرہ رضی اللہ عنہ کی موت کا وقت قریب ہوا تو انہوں نے فرمایا کہ میری وصیت لکھ لو۔ کاتب نے لکھا کہ:

"هذا ما أوصى به أبو بكرة صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم"

یعنی "یہ وصیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابی حضرت ابوبکرہ رضی اللہ عنہ نے کی ہے۔"

حضرت ابوبکرہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ موت کے وقت میں اپنا تعارف کراؤں؟ اس کو مٹاؤ اور یہ لکھو کہ:

"هذا ما أوصى به نفيع الحبشي مولىٰ رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يشهد أن الله ربّه وأنّ محمدًا نبيه، وأن الإسلام دينه، وأنّ الكعبة قبلته، وأنه يرجو من الله ما يرجوه المعترفون بتوحيده، المقرّون بربوبيته، الموقنون بوعده ووعيده الخائفون لعذابه، المشفقون من عقابه، المؤملون لرحمته، أنه أرحم الراحمين."(٤)

یعنی "یہ وصیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے آزاد کردہ غلام نفیع الحبشی نے کی ہے۔ وہ گواہی دیتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کا رب ہے، محمد صلی اللہ علیہ وسلم اس کے نبی ہیں، اسلام اس کا دین ہے، کعبہ اس کا قبلہ ہے اور وہ اللہ تعالیٰ سے اس کی امید رکھتا ہے جس کی امید وہ لوگ اللہ تعالیٰ سے رکھتے ہیں جو اس کی توحید کا اعتراف کرنے والے ہیں، اس کی ربوبیت کا اقرار کرنے والے ہیں، اس کے وعدے اور وعید پر یقین رکھنے والے ہیں، اس کے عذاب اور سزا سے ڈرنے والے ہیں، اس کی رحمت کی امید رکھنے والے ہیں۔ بے شک وہ ارحم الراحمین ہے۔"

(۳) دیکھئے، سیر أعلام النبلاء: ۷/۳

(٤) تهذيب الكمال: ۸/۳۰

۵۱......یا۵۲ہجری میں بصرہ میں حضرت ابوبکرہ رضی اللہ عنہ کا انتقال ہوا اور آپ کی وصیت کے مطابق آپ کی نماز جنازہ حضرت ابوبرزہ اسلمی رضی اللہ عنہ نے پڑھائی۔(۵)

إِذَا الْتَقَى الْمُسْلِمَانِ فَحَمَلَ أَحَدُهُمَا عَلَى أَخِيْهِ السِّلاَحَ، فَهُمَا فِيْ جُرْفِ جَهَنَّم

ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ "حمل"، "سلّ" یعنی تلوار سونتنے کے معنی میں ہے۔"إذا التقى المسلمان" شرط ہے اور"حمل أحدهما......" شرط سے بدل ہے جب کہ"فهما في جرف جهنم" جزاء ہے۔(٦)

علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ "حمل أحدهما......"حرف"قد" کی تقدیر کے ساتھ حال ہے اور تقدیر عبارت اس طرح ہے کہ:"إذا التقى المسلمان حاملاً كل واحد منهما على أخيه السلاح" یعنی"جب دو مسلمان اس حال میں ملیں کہ ان میں سے ہر ایک نے دوسرے پر تلوار اٹھائی ہوئی ہو تو وہ جہنم کے کنارے پر پہنچ جاتے ہیں۔"

یہ تقدیر نکالنا اس لئے ضروری ہے کہ جزاء"فهما في جرف جهنم" تثنیہ ہے تو اس صورت میں شرط بھی تثنیہ ہونی چاہیے کیونکہ شرط اور جزاء دونوں میں مطابقت ضروری ہے، جب کہ حال نہ بنانے کی صورت میں شرط تثنیہ نہیں ہوگی اور شرط وجزاء میں مطابقت نہیں رہے گی۔(۷)

"جُرُف" اور"جُرْف" راء کے ضمہ اور سکون کے ساتھ دریا اور وادی وغیرہ کے کھوکھلے کنارے کو کہا جاتا ہے، جو نیچے سے پانی گزرنے کی وجہ سے کھوکھلا ہو جاتا ہے۔اس کی جمع"جِرَفَة" آتی ہے، جیسے"جُحْر" کی جمع"جِحَرَة" آتی ہے۔(۸)

---

(٥) تهذيب الكمال: ٩/٣٠، تقريب التهذيب، ص: ٥٦٥، رقم: ٧١٨٠

(٦) مرقاة المفاتيح: ٩٦/٧

(٧) شرح الطيبي: ١٠٣/٧، مرقاة المفاتيح: ٩٦/٧

(٨) المفاتيح في شرح المصابيح: ٢٣٢/٤، نیز دیکھئے، شرح الطيبي: ١٠٣/٧، مرقاة المفاتيح: ٩٦/٧، التعليق الصبيح: ١٥٨/٤

وَفِيْ رِوَايَةٍ: إِذَا الْتَقَى الْمُسْلِمَانِ بِسَيْفَيْهِمَا

یہ دونوں روایتیں حضرت ابوبکرہ رضی اللہ عنہ سے نقل کی گئی ہیں اوران دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ پہلی روایت میں "السلاح" کو مفرد جب کہ دوسری روایت میں "سیف" کو تثنیہ لایا گیا ہے کہ ان میں سے ہر ایک کے ہاتھ میں ہتھیار ہو اور ہر ایک دوسرے کو بغیر حق کے قتل کرنے کا ارادہ رکھتا ہو۔(۹)

حدیث سے مستنبط فوائد

قتال کبیرہ گناہ ہے اور اس کے باوجود قتال کرنے والے دونوں آدمیوں کو حدیث میں مسلمان کہا گیا ہے۔اس سے معتزلہ کی تردید ہوتی ہے کہ وہ کبیرہ کے مرتکب کو ایمان سے خارج قرار دیتے ہیں، خوارج کی بھی تردید ہوتی ہے کہ وہ کبیرہ کے مرتکب کو کافر قرار دیتے ہیں اور اس طرح مرجئہ کے اس نظریے کی بھی تردید ہوتی ہے کہ معصیت نقصان دہ نہیں، کیونکہ حدیث میں معصیت کو نقصان دہ اور اس کے مرتکب کو آگ کا مستحق قرار دیا گیا ہے۔(۱۰)

مسلمانوں کی آپس کی لڑائی میں حکم

حضرت احنف بن قیس رحمۃ اللہ علیہ جنگ جمل میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کی مدد کے لئے جارہے تھے تو حضرت ابوبکرہ رضی اللہ عنہ نے انہیں لڑائی سے روکنے کے لئے یہ روایت سنائی۔

مسلمانوں کی آپس کی لڑائی میں ایک عام مسلمان آدمی کو کیا طرز عمل اختیار کرنا چاہیے؟ اس سلسلے میں صحابہ کرام کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے۔

حضرت سعد بن ابی وقاص، حضرت عبداللہ بن عمر، حضرت ابوبکرہ، حضرت محمد بن سلمہ، حضرت ابوسعید خدری اور حضرت عمران بن حصین رضی اللہ عنہم کی رائے یہ ہے کہ لڑائی سے بالکل الگ تھلگ رہا جائے اور کسی فریق کا بھی ساتھ نہ دیا جائے۔ پھر ان میں حضرت ابوبکرہ رضی اللہ عنہ کی رائے یہ ہے کہ اپنا دفاع بھی نہ کیا جائے، حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ سے بھی اسی طرح منقول ہے، جب کہ حضرت عبداللہ بن عمر اور حضرت عمران بن حصین رضی اللہ عنہم وغیرہ حضرات کی رائے یہ ہے کہ حملے کی صورت میں اپنا دفاع کرنا چاہیے۔

(۹) مرقاة المفاتيح: ۹۶/۷

(۱۰) دیکھئے، فتح الباري، كتاب الفتن، باب: "إذا التقى المسلمان بسيفيهما": ۴۳/۱۳

اسی طرح ایک اور جماعت کی رائے یہ ہے کہ ایسی صورت میں اپنے گھر کو لازم پکڑا جائے، جبکہ دوسری جماعت کی رائے یہ ہے کہ اس شہر کو بھی خیر آباد کہہ کر کسی اور جگہ منتقل ہو جانا چاہیے۔(۱۱)

جمہور کی رائے

لیکن جمہور صحابہ و تابعین کی رائے یہ ہے کہ اگر حق و باطل کا امتیاز نہ ہو سکے تو کسی فریق کا ساتھ نہیں دینا چاہیے اور اگر حق و باطل کا امتیاز ہو سکتا ہے تو پھر اہل حق کے ساتھ مل کر اہل باطل کے خلاف قتال کیا جائے۔ کیونکہ مسلمانوں کی آپس کی لڑائی کے متعلق اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ:

﴿فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله﴾(١٢) یعنی "تم اس جماعت سے لڑو جو زیادتی کی مرتکب ہوئی ہے یہاں تک کہ وہ اللہ تعالیٰ کے حکم کی طرف لوٹ آئے۔"

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ اس سلسلے میں مختلف اقوال نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

"قال الطبري رحمه الله: والصواب أن يقال: إن الفتنة. أصلها الابتلاء، وإنكار المنكر واجب على كل من قدر عليه، فمن أعان المحق أصاب ومن أعان المخطئ أخطأ، وإن أشكل الأمر فهي الحالة الذي ورد النهي عن القتال فيها." (١٣)

یعنی "علامہ طبری رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ صحیح بات یہ ہے کہ یوں کہا جائے، فتنہ درحقیقت ابتلاء کا نام ہے اور برائی پر نکیر کرنا اس شخص پر واجب ہے جو اس پر قادر ہو، لہٰذا جس نے اہل حق کی مدد کی اس نے درست کیا اور جس نے مخطی کی مدد کی اس نے غلطی کی ہے، اگر حق

---

(١١) دیکھئے، عمدة القاري، كتاب الإيمان، باب ﴿وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما﴾ فسمّاهم من المؤمنين: ٣٣٥/١، فتح الباري، كتاب الفتن، باب تكون فتنة القاعد فيها خير من القائم: ٤٠/١٣، وكتاب الفتن، باب "إذا التقى المسلمان بسيفيهما": ٤٣/١٣، ٤٤، وشرح النووي على الصحيح لمسلم، كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب نزول الفتن كمواقع القطر: ٢١٨/١٨

(١٢) الحجرات، رقم الآية: ٩

(١٣) فتح الباري، كتاب الفتن، باب تكون فتنة القاعد فيها خير من القائم: ٤٠/١٣

وباطل کا امتیاز مشکل ہو جائے تو یہی وہ حالت ہے جس میں قتال سے نہی وارد ہوئی ہے۔"

حافظ صاحب رحمۃ اللہ علیہ ایک اور جگہ فرماتے ہیں:

"قال الطبري: لو كان الواجب في كل اختلاف يقع بين المسلمين الهرب منه بلزوم المنازل وكسر السيوف لما أقيم حد ولا أبطل باطل، ولوجد أهل الفسوق سبيلاً إلي ارتكاب المحرّمات من أخذ الأموال وسفك الدماء وسبي الحريم بأن يحاربوهم، ويكف المسلمون أيديهم عنهم بأن يقولوا: هذه فتنة وقد نهينا عن القتال فيها، وهذا مخالف للأمر بالأخذ على أيدي السفهاء." (١٤)

یعنی "علامہ طبری رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ اگر مسلمانوں کے درمیان واقع ہونے والے ہر اختلاف میں راہ فرار اختیار کرتے ہوئے گھروں میں بیٹھنا اور تلواروں کا توڑنا واجب ہوتا تو پھر کوئی حد بھی قائم نہ کی جاسکتی اور نہ کسی باطل کا ابطال ہوتا اور فاسق وفاجر لوگوں کو عوام کا مال لوٹنے، ان کا خون بہانے اور عورتوں کو قید کرنے جیسے محرمات کے ارتکاب کی طرف راستہ مل جاتا کہ وہ ان سے لڑائی کرتے رہیں اور مسلمان اپنے ہاتھوں کو ان سے روکتے ہوئے یہ کہیں کہ یہ فتنہ ہے اور ہمیں اس میں قتال کرنے سے منع کیا گیا ہے۔ یہ اس حکم کے مخالف ہے جو سفہاء کے ہاتھوں کو روکنے کے سلسلے میں وارد ہوا ہے۔"

نہی کی روایات کا محل

مسلمانوں کی آپس کی لڑائی میں قتال سے نہی کی روایات حق وباطل کے عدم امتیاز یا دونوں فریقوں کے دنیوی مقاصد پر لڑنے کی صورت پر محمول ہیں کہ ایسی صورتوں میں لڑائی سے اجتناب کرنا چاہیے اور اسی کے لیے حدیث میں مذکورہ وعید وارد ہوئی ہے۔ (۱۵)

(١٤) فتح الباري، كتاب الفتن، باب "إذا التقى المسلمان بسيفيهما" ١٣/٤٣، ٤٤

(١٥) دیکھئے، عمدة القاري، كتاب الإيمان، باب ﴿وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما﴾ فسمّاهم من المؤمنين: ١/٣٣٥، فتح الباري، كتاب الفتن، باب تكون فتنة القاعد فيها خير من القائم: ١٣/٤٠، وكتاب الفتن، باب "إذا التقى المسلمان بسيفيهما": ١٣/٤٣، ٤٤، وشرح النووي على الصحيح لمسلم، كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب نزول الفتن كمواقع القطر: ١٨/٢١٨

روایات سے تائید

بعض روایات سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ مسند بزار کی ایک روایت میں ہے:

"إذا اقتتلتم على الدنيا فالقاتل والمقتول في النار."(١٦) یعنی "جب دنیا کے حصول پر تمہاری لڑائی ہو تو قاتل اور مقتول دونوں جہنم میں ہوں گے۔"

مسلم شریف کی روایت میں ہے کہ:

"لا تذهب الدنيا حتى يأتي على الناس يوم لا يدري القاتل فيم قتل ولا المقتول فيم قتل، قيل: كيف يكون ذلك؟ قال: الهرج القاتل والمقتول في النار."(١٧)

یعنی "دنیا ختم نہیں ہوگی حتیٰ کہ لوگوں پر ایسا دن آجائے کہ قاتل کو معلوم نہ ہو اس نے کیوں قتل کیا اور مقتول کو معلوم نہ ہو کہ اسے کیوں قتل کیا گیا۔ پوچھا گیا کہ یہ کیسے ہو سکتا ہے؟ آپ نے فرمایا کہ قتل و غارت گری ہوگی اور قاتل و مقتول دونوں آگ میں ہوں گے۔"

علامہ قرطبی رحمۃ اللہ علیہ اس حدیث کی شرح میں فرماتے ہیں:

"فبين هذا الحديث أن القتال إذا كان على جهل من طلب دنيا أو اتباع هوى، فهو الذي أريد بقوله: القاتل والمقتول في النار."(١٨)

یعنی "اس حدیث نے یہ بیان کر دیا ہے کہ جب قتال طلب دنیا یا اتباع ہوی کی بنا پر ہو تو یہی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان "قاتل و مقتول دونوں جہنم میں ہوں گے" سے مراد ہے۔"

---

(١٦) فتح الباري، كتاب الفتن، باب: إذا التقى المسلمان بسيفيهما: ١٣/٤٤، إرشاد الساري، كتاب الفتن، باب إذا التقى المسلمان بسيفيهما: ١٥/٣١

(١٧) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب لا تقوم الساعة حتى يمرّ الرجل بقبر الرجل، فيتمنّى أن يكون مكان الميت من البلاء، رقم: ٧٢٣٣

(١٨) فتح الباري، كتاب الفتن، باب "إذا التقى المسلمان بسيفيهما:١٣/٤٤

ایک اشکال کا جواب

اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ یہ حدیث حضرت ابوبکرہ رضی اللہ عنہ نے حضرت احنف بن قیس رحمۃ اللہ علیہ کو اس وقت سنائی جب وہ جنگ جمل کے موقعہ پر حضرت علی رضی اللہ عنہ کی مدد کے لئے جارہے تھے اور اس واقعے میں دونوں جانب کبار صحابہ کرام رضی اللہ عنہم تھے، اگر نہی کی روایات دنیوی مقاصد اور ہوائے نفسانی کی صورت پر محمول ہوں تو اس سے جنگ جمل میں شریک فریقین کا ہوائے نفسانی یا دنیاوی اغراض ومقاصد کے لئے لڑنا لازم آئے گا جب کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے دونوں فریقوں کے پیش نظر اسلام ہی کی صلاح وفلاح تھی اور دنیاوی اغراض ومقاصد ان کے پیش نظر نہیں تھے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ فتنہ کے موقعہ پر حضرت ابوبکرہ رضی اللہ عنہ کا مسلک مکمل اعتزال کا ہے اور انہوں نے حضرت احنف بن قیس رحمۃ اللہ علیہ کو یہ روایت اس لئے سنائی کہ وہ حدیث کے ظاہر کی شدت سے مرعوب ہوکر جنگ میں شرکت کے ارادے کو ترک کردیں، کیونکہ لڑائی میں جتنے زیادہ لوگ شریک ہوں گے اتنی ہی زیادہ آگ بھڑکے گی اور نقصانات میں اضافہ ہوگا تو ان کی زیادہ سے زیادہ یہی کوشش تھی کہ لوگ اس میں شریک نہ ہوں۔ وگرنہ حضرت ابوبکرہ رضی اللہ عنہ کا یہ موقف نہیں تھا کہ اس لڑائی میں شریک دونوں فریق اس حدیث کا مصداق ہیں اور نہ ہی حضرت احنف بن قیس رحمۃ اللہ علیہ نے اس سے یہ بات سمجھی، یہی وجہ ہے کہ جنگ جمل میں تو حضرت احنف بن قیس رحمۃ اللہ علیہ شریک نہیں ہوئے لیکن صفین میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کا ساتھ دیا اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی جماعت کے خلاف قتال کیا۔(۱۹)

مشاجرات صحابہ اور اہل سنت والجماعت

صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے درمیان جو جنگیں اور مشاجرات ہوئے ان کے بارے میں اہل سنت والجماعت کا موقف یہ ہے کہ ان واقعات کو طعن وتشنیع کے طور پر بیان نہ کیا جائے۔ ان حضرات کے بارے میں حسن ظن رکھا جائے اور ان سے جو قتال صادر ہوا ہے اس میں تاویل کرنی چاہیے کہ انہوں نے گناہ یا دنیاوی اغراض ومقاصد کے لئے یہ نہیں کیا بلکہ ان سب کے پیش نظر دین کی صلاح وفلاح تھی اور ہر فریق اپنے آپ کو حق

(۱۹) دیکھئے، فتح الباري، کتاب الإیمان، باب ﴿وإن طائفتان من المؤمنین اقتتلوا فأصلحوا بینهما﴾: ۱/۱۱۷، إرشاد الساري، کتاب الإیمان، باب ﴿وإن طائفتان من المؤمنین اقتتلوا فأصلحوا بینهما﴾: ۱/۱۶۹

اور مخالف کو باطل پر خیال کرتا تھا، لہٰذا شرعاً ان پر قتال لازم ہوا۔ ان میں سے ایک فریق مصیب جب کہ ایک مخطی اور معذور ہے اور یہ اجتہادی غلطی تھی جس پر گناہ نہیں، ایک اجر ملتا ہے۔

علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ اہل سنت والجماعت کا مذہب بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”ومذهب أهل السنة: والحق إحسان الظن بهم، والإمساك عما شجر بينهم وتاويل قتالهم، وأنهم مجتهدون متأولون لم يقصدوا معصية ولا محض الدنيا، بل اعتقد كل فريق أنه المحق ومخالفه باغ فوجب عليه قتاله، ليرجع إلى أمر الله، وكان بعضهم مصيباً وبعضهم مخطأ معذوراً في الخطأ؛ لأنه لاجتهاد، والمجتهد إذا أخطأ لا إثم عليه، وكان علي رضي الله عنه هو المحق المصيب في تلك الحروب، هذا مذهب أهل السنة.“(۲۰)

یعنی ”اہل سنت کا مذہب یہ ہے کہ حق بات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے ساتھ حسن ظن رکھنا، ان کے درمیان واقع ہونے والے مشاجرات سے (زبان کو) روکنا اور ان کے قتال کی تاویل کرنا ہے کہ وہ مجتہد اور تاویل کرنے والے تھے، انہوں نے کسی گناہ اور محض دنیا کا ارادہ نہیں کیا بلکہ ہر فریق کا خیال یہ تھا کہ وہ حق پر اور اس کا مخالف باغی ہے اور اس کے ساتھ قتال کرنا اس پر واجب ہے، یہاں تک کہ وہ اللہ تعالیٰ کے حکم کی طرف لوٹ آئے۔ ان میں سے بعض مصیب اور بعض مخطی، اپنی خطا میں معذور تھے۔ یہ اجتہاد کی وجہ سے تھا اور مجتہد جب غلطی کرے تو اس پر گناہ نہیں ہے۔ ان لڑائیوں میں حضرت علی رضی اللہ عنہ حق اور صواب پر تھے اور یہی اہل سنت والجماعت کا مذہب ہے۔“

البتہ علامہ طبری رحمۃ اللہ علیہ نے اس میں توقف اختیار کیا ہے کہ مخطی اور مصیب کی تعیین نہیں کرنی چاہیے، لیکن جمہور کا مذہب وہی ہے جو ابھی گزر چکا ہے کہ تعیین میں کوئی حرج نہیں ہے اور ان مشاجرات میں

(۲۰) شرح النووي على الصحيح لمسلم، كتاب الفتن، باب إذا تواجه المسلمان بسيفيهما: ۲۱۹/۱۸، ۲۲۰، نیز دیکھیے، عمدة القاري، كتاب الإيمان، باب ﴿وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما﴾، لسنام المسلمين: ۳۳۵/۱، وفتح الباري، كتاب الفتن، باب "إذا التقى المسلمان بسيفيهما": ۴۳/۱۳

حضرت علی رضی اللہ عنہ حق پر تھے۔(۲۱)

فَالْقَاتِلُ وَالْمَقْتُوْلُ فِيْ النَّارِ

قاتل اور مقتول دونوں کے جہنم میں داخل ہونے کا حکم اس وقت ہے جب دونوں حق پر نہ ہوں، اگر ان میں سے کوئی ایک حق پر ہو اور دوسرا باطل پر ہو تو آگ میں وہی داخل ہوگا جو باطل پر ہے۔ نیز قتل اشتباہ، التباس اور تاویل سائغ سے بھی سرزد نہ ہوا ہو تو دخول جہنم کا باعث ہوگا، ورنہ نہیں۔(۲۲)

دخول جہنم کا مطلب یہ ہے کہ قاتل و مقتول دونوں دخول جہنم کے مستحق ہوں گے لیکن دیگر گناہگاروں کی طرح ان کا معاملہ بھی مشیت ایزدی کے حوالے ہوگا کہ اگر اللہ تعالیٰ چاہیں تو ان کو سزا دے کر جہنم سے نکال دیں اور اگر چاہیں تو بالکل معاف فرمادیں۔(۲۳)

بعض حضرات نے کہا ہے کہ یہ مستحل پر محمول ہے کہ جو آدمی مسلمان کے قتل کو حلال سمجھتا ہو تو گناہ کو حلال سمجھنے کی وجہ سے اس نے ارتکاب کفر کیا ہے اور اس کی سزا خلود فی النار ہے۔(۲۴)

هَذَا الْقَاتِلُ، فَمَا بَالُ الْمَقْتُوْلِ؟

مطلب یہ ہے کہ قاتل کا حکم واضح ہے اور اس کا جہنم میں جانا سمجھ میں آتا ہے لیکن مقتول کو جہنم میں

---

(۲۱) "توقف الطبري وغيره في تعيين المحق منهم، وصرّح به الجمهور وقالوا: إنّ عليًا رضي الله عنه وأشياعه كانوا مصيبين، إذ كان أحق الناس بها، وأفضل من على وجه الدنيا حينئذٍ". عمدة القاري، كتاب الإيمان، باب ﴿وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما﴾ فسمّاهم المؤمنين: ۳۳۵/۱

(۲۲) دیکھئے، فتح الباري، كتاب الإيمان، باب ﴿وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما﴾: ۱۱۷/۱، لمعات التنقيح: ۳۴۸/۶

(۲۳) دیکھئے، فتح الباري، كتاب الفتن، باب "إذا التقى المسلمان بسيفيهما": ۴۳/۱۳، إرشاد الساري، كتاب الفتن، باب "إذا التقى المسلمان بسيفيهما": ۳۰/۱۵، عمدة القاري، كتاب الإيمان: ۳۳۵/۱، شرح النووي، كتاب الفتن: ۲۱۹/۱۸

(۲۴) فتح الباري، كتاب الفتن، باب: "إذا التقى المسلمان بسيفيهما": ۴۳/۱۳، إرشاد الساري، باب: "إذا التقى المسلمان بسيفيهما": ۳۰/۱۵

کیوں ڈالا جائے گا حالانکہ وہ مظلوم ہے اور اس پر زیادتی ہوئی ہے۔(۲۵)

إِنَّهُ كَانَ حَرِيْصاً عَلَى قَتْلِ صَاحِبِهِ

جمہور علماء کا مسلک یہ ہے کہ قصد و ارادے کی عزم والی صورت قابل مؤاخذہ ہے اور اس پر سزا دی جائے گی کہ آدمی جب گناہ کا اتنا پختہ ارادہ کرلے کہ اگر کوئی خارجی مانع نہ ہو اور اسباب و ذرائع بھی مہیا ہوں تو وہ یقینی طور پر عملی صورت اختیار کر جائے، اگرچہ اس کا گناہ عملی صورت سے کم ہے لیکن بہرحال اس پر مواخذہ ہوگا۔ قاضی عیاض رحمۃ اللہ علیہ نے اسے جمہور فقہاء اور محدثین کا مسلک قرار دیا ہے۔(۲۶)

علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ شرح مسلم میں اس کی تائید کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"وهو ظاهر حسن لا مزيد عليه، وقد تظاهرت نصوص الشرع؛

---

(۲۵) دیکھئے، مرقاة المفاتيح: ۹۶/۷، عمدة القاري، كتاب الإيمان، باب: ﴿وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما﴾ فسماهم المسلمين: ۲۳٤/۱

(۲٦) "فقال الإمام المازري رحمه الله: مذهب القاضي أبي بكر بن الطيب أن من عزم على المعصية بقلبه ووطن نفسه عليها، أثم في اعتقاده وعزمه، ويحمل ما وقع في هذه الأحاديث وأمثالها على أن ذلك فيمن لم يوطن نفسه على المعصية، وإنما مر ذلك بفكره من غير استقرار، ويسمى هذا هماً، ويفرق بين الهمّ والعزم، هذا مذهب القاضي أبي بكر. وخالفه كثير من الفقهاء والمحدثين، وأخذوا بظاهر الحديث. قال القاضي عياض رحمه الله: عامة السلف وأهل العلم من الفقهاء والمحدثين على ما ذهب إليه القاضي أبوبكر، للأحاديث الدالة على المؤاخذة بأعمال القلوب، لكنهم قالوا: إن هذا العزم يكتب سيئة، وليست السيئة التي همّ بها لكونه لم يعملها وقطعه عنها قاطع غير خوف الله تعالىٰ والإنابة، لكن نفس الإصرار والعزم معصية، فتكتب معصية، فإذا عملها كتبت معصية ثانية، فإن تركها خشية لله تعالىٰ كتبت حسنة، كما في الحديث: "إنما تركها من جراي" فصار تركه لها لخوف الله تعالىٰ، ومجاهدته نفسه الأمارة بالسوء في ذلك وعصيانه هواه حسنة، فأما الهمّ الذي لا يكتب فهي الخواطر التي لا توطن النفس عليها، ولا يصحبها عقد ولا نية وعزم. وذكر بعض المتكلمين خلافاً فيما إذا تركها لغير خوف الله تعالىٰ، بل لخوف الناس، هل تكتب حسنة؟ قال: لا، لأنه إنما حمله على تركها الحياء، وهذا ضعيف لا وجه له. هذا آخر كلام القاضي." (شرح النووي على الصحيح لمسلم، كتاب الإيمان، باب إذا همّ العبد بحسنة كتبت، وإذا همّ بسيئة لم تكتب: ۲۳۰/۲)

لمؤاخذة بعزم القلب المستقر، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿إن الذين يحبون أن تشيع الفاحشة في الذين امنو لهم عذاب أليم ......﴾ وقوله تعالى: ﴿اجتنبوا كثيراً من الظن إن بعض الظن إثم ......﴾ والآيات في هذا كثيرة، وقد تظاهرت نصوص الشرع وإجماع العلماء على تحريم الحسد واحتقار المسلمين، وإرادة المكروه بهم، وغير ذلك من أعمال القلوب وعزمها، والله أعلم."(٢٧)

یعنی "یہی ظاہر اور حسن مسلک ہے اور اس پر اضافے کی گنجائش نہیں ہے۔ دل میں قرار پکڑنے والے عزم پر مواخذہ کے لئے کثرت سے نصوص وارد ہوئی ہیں اور انہیں نصوص میں سے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "یقیناً جو لوگ چاہتے ہیں کہ مسلمانوں میں بے حیائی کی بات کا چرچا ہو ان کے لئے دردناک عذاب ہے" اور اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے "زیادہ گمانوں سے بچو کہ بعض گمان گناہ ہوتے ہیں۔" اس سلسلے میں آیات بہت زیادہ ہیں اور کثرت سے شریعت کی نصوص وارد ہوئی ہیں۔ حسد کرنے، مسلمانوں کو حقیر سمجھنے، ان کی برائی کا ارادہ رکھنے اور ان کے علاوہ عزم اور دل کے دیگر اعمال کی حرمت پر علماء کا اجماع ہے۔"

علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک عزم پر اس وقت تک کوئی مواخذہ نہیں جب تک آدمی اس کے مطابق عمل نہیں کرتا۔ حدیث باب میں مقتول کے جہنمی ہونے کی وجہ "إنه كان حريصاً علي قتل صاحبه" بیان کی گئی ہے، میری سمجھ میں یہ آتا ہے کہ حرص کا مرتبہ عزم سے بڑھ کر ہے، اس لیے اس پر مواخذہ ہوگا۔

حریص کا مطلب یہ ہے کہ آدمی کوشش کرے، اسباب مہیا کرے اور جد و جہد میں لگا رہے، ظاہر ہے کہ یہ عزم سے بڑھ کر ہے، عزم میں حب، حسد، بدگمانی، نفاق، کبر وغیرہ کو داخل کرنا صحیح نہیں، کیونکہ یہ اخلاق رذیلہ

(٢٧) شرح النووي على الصحيح لمسلم، كتاب الإيمان، باب إذا هم العبد بحسنة كتبت، وإذا هم بسيئة لم تكتب: ٣٣٠/٢

کے قبیل سے ہیں اور ان کا تعلق باطن اور قلب کے ساتھ ہے۔ لہٰذا جب اشاعت فاحشہ اور بدگمانی پر وعید کی آیات سے عزم کے مواخذے پر استدلال کرنا درست نہیں ہے۔ (۲۸)

قصد وارادہ کے متعلق تفصیلی گفتگو کتاب الإیمان، باب الوسوسۃ کی پہلی حدیث کے تحت گزر چکی ہے۔ (۲۹)

جو حضرات گناہ کے عزم مصمم پر مواخذے کے قائل نہیں ہیں انہوں نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ یہاں حدیث باب میں صرف عزم پر مواخذے کا بیان نہیں بلکہ مسلمان کی طرف ہتھیار سونتنے اور لڑائی کرنے کا فعل پایا گیا ہے اور اس فعل کی وجہ سے مقتول کو جہنم کا مستحق قرار دیا گیا ہے۔ اس سے عذاب میں برابری لازم نہیں آتی بلکہ صرف نفس عذاب میں شرکت مراد ہے۔ قاتل کو قتل اور قتال دونوں پر جب کہ مقتول کو صرف قتال پر عذاب دیا جائے گا، لیکن عزم پر نہیں۔ (۳۰)

۳۵۳۹ - (۷) وَعَنْ أَنَسٍ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ، قَالَ: قَدِمَ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَفَرٌ مِنْ عُكْلٍ فَأَسْلَمُوْا، فَاجْتَوَوْا الْمَدِيْنَةَ فَأَمَرَهُمْ أَنْ يَأْتُوْا إِبِلَ الصَّدَقَةِ، فَيَشْرَبُوْا مِنْ أَبْوَالِهَا وَأَلْبَانِهَا، فَفَعَلُوْا فَصَحُّوْا، فَارْتَدُّوْا، وَقَتَلُوْا رُعَاتَهَا، وَاسْتَاقُوْا الإِبِلَ، فَبَعَثَ فِيْ آثَارِهِمْ، فَأُتِيَ بِهِمْ، فَقَطَعَ أَيْدِيَهُمْ، وَأَرْجُلَهُمْ، وَسَمَلَ أَعْيُنَهُمْ، ثُمَّ لَمْ يَحْسِمْهُمْ حَتّٰى مَاتُوْا. وَفِيْ رِوَايَةٍ: فَسَمَّرُوْا أَعْيُنَهُمْ، وَفِيْ رِوَايَةٍ: أَمَرَ بِمَسَامِيْرَ فَأُحْمِيَتْ فَكَحَّلَهُمْ بِهَا، وَطَرَحَهُمْ بِالْحَرَّةِ يَسْتَسْقُوْنَ فَمَا يُسْقَوْنَ حَتّٰى مَاتُوْا. مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ.

(۲۸) دیکھئے، فتح الملهم، كتاب الإيمان، باب إذا همّ العبد بحسنة كتبت، وإذا همّ بسيئة لم تكتب: ۲/۹٤، فضل الباري، شرح اردو صحيح بخاري: ۱/٤۲۸.

(۲۹) دیکھئے، نفحات التنقيح، كتاب الإيمان، باب الوسوسة، الفصل الأول: ۱/٤٦٥-٤٦۸

(۳۰) دیکھئے، فتح الباري، كتاب الفتن، باب "إذا التقى المسلمان بسيفيهما": ۱۳/٤٤، إرشاد الساري، كتاب الفتن، باب "إذا التقى المسلمان بسيفيهما": ۱٥/۳۰، عمدة القاري، كتاب الإيمان، باب: ﴿وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما﴾، فسمّاهم المؤمنين: ۱/۳۳٥

(۳٥۳۹) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الوضوء، باب أبوال الإبل والدواب والغنم والمرابض، ...... =

ترجمہ: ''حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے، وہ فرماتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ''عکل'' کے چند آدمی آئے اور انہوں نے اسلام قبول کیا۔ ان کو مدینہ کی آب وہوا موافق نہ آئی تو آپ نے ان کو حکم دیا کہ زکوۃ کے اونٹوں کے پاس جائیں اور ان کا پیشاب اور دودھ پئیں، چنانچہ انہوں نے اس پر عمل کیا اور ٹھیک ہوگئے۔ پھر انہوں نے ارتداد اختیار کیا، چرواہوں کو قتل کیا اور اونٹوں کو ہانک کر لے گئے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے پیچھے (سواروں) کو بھیجا، چنانچہ انہیں لایا گیا تو آپ نے ان کے ہاتھ پاؤں کاٹے اور ان کی آنکھوں کو پھوڑ دیا پھر ان (کے زخموں) کو داغا نہیں یہاں تک کہ وہ مر گئے۔

ایک روایت میں ہے کہ ان کی آنکھوں میں گرم سلائیاں ڈالی گئیں۔ ایک اور روایت میں ہے کہ آپ نے سلائیں گرم کرنے کا حکم دیا، چنانچہ انہیں گرم کیا گیا اور ان کی آنکھوں میں پھیرا گیا۔ ان کو مدینہ کی پتھریلی زمین میں پھینک دیا گیا۔ وہ پانی مانگتے رہے لیکن انہیں پانی نہیں دیا گیا یہاں تک کہ وہ مر گئے۔''

= رقم: ۲۳۳، وكتاب الزكاة، باب استعمال إبل الصدقة وألبانها لأبناء السبيل، رقم: ۱۵۰۱، وكتاب الجهاد، باب إذا حرق المشرك المسلمَ هل يحرّق؟ رقم: ۳۰۱۸، وكتاب المغازي، باب قصة عُكل وعرينة، رقم: ۴۱۹۲، ۴۱۹۳، وكتاب التفسير، باب ﴿إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً﴾، رقم: ۴۶۱۰، وكتاب الطب، باب الدواء بألبان الإبل، رقم: ۵۶۸۵، وباب الدواء بأبوال الإبل، رقم: ۵۶۸۶، وباب من خرج من أرض لا تلائمه، رقم: ۵۷۲۷، وكتاب المحاربين من أهل الكفر والردة، باب وقول الله تعالى: ﴿إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله﴾، رقم: ۶۸۰۲، وباب لم يَحْسم النبي صلى الله عليه وسلم من أهل الردة حتى هلكوا، رقم: ۶۸۰۳، وباب لم يُسق المرتدون المحاربون حتى ماتوا، رقم: ۶۸۰۵، وكتاب الديات، باب القسامة، رقم: ۶۸۹۹، ومسلم في صحيحه، كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب حكم المحاربين والمرتدين، رقم: ۴۳۵۳-۴۳۶۰، وأبو داود في سننه، كتاب الحدود، باب ماجاء في المحاربة، رقم: ۴۳۶۴-۴۳۷۲، والترمذي في سننه، كتاب الطهارة، باب ماجاء في بول ما يوكل لحمه، رقم: ۷۲، ۷۳، والنسائي في سننه، كتاب تحريم الدم، باب تاويل قول الله عزوجل: ﴿إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض﴾، رقم: ۴۰۲۹-۴۰۴۵، وابن ماجه في سننه، كتاب الحدود، باب من حارب وسعى في الأرض فساداً، رقم: ۲۵۷۸، ۲۵۷۹، واحمد في مسنده: ۳/۱۰۷، ۱۶۳، ۱۷۰، ۱۷۷، ۱۸۶، ۱۹۸، ۲۰۵، ۲۳۳، ۲۸۷، ۲۹۰

قَدِمَ عَلَی النَّبِيِّ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ نَفَرٌ مِنْ عُکْلٍ

''عُکل'' عین کے ضمہ اور کاف کے سکون کے ساتھ ایک قبیلے کا نام ہے۔ احادیث میں اس قبیلے کے نام کے بارے میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ بعض روایات میں ''عکل'' (۱) بعض میں ''عرینہ'' (۲) بعض میں شک کے ساتھ، ''من عُکل أو عرینة'' (۳) اور بعض روایات میں ''أن ناساً من عکل وعرینة'' (٤) کے الفاظ نقل کئے گئے ہیں۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے اس آخری روایت کو درست قرار دیا ہے کہ اس جماعت میں عکل اور عرینہ دونوں قبیلوں کے لوگ شریک تھے۔ اس کی تائید صحیح ابوعوانہ اور طبری کی روایت سے بھی ہوتی ہے کہ اس میں ہے: ''کانوا أربعةً من عرینة و ثلاثةً من عکل.'' (٥) یعنی ''ان میں چار آدمی عرینہ اور تین عکل کے تھے۔'' (٦)

ایک اشکال کا جواب

اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ بخاری کتاب الجہاد اور کتاب الدیات کی روایت میں ''أن رهطاً من

(۱) الصحیح للبخاري، کتاب الجهاد، باب إذا حرّق المشرك المسلم، هل یحرّق؟ رقم: ۳۰۱۸، وکتاب المحاربین من أهل الکفر والردة، باب قول اللّٰه تعالیٰ: ﴿إنما جزاء الذین یحاربون اللّٰه ورسوله﴾، رقم: ٦٨٠٢، وباب لم یسق المرتدون المحاربون حتی ماتوا، رقم: ٦٨٠٤

(۲) الصحیح للإمام البخاري، کتاب الزکاة، باب استعمال إبل الصدقة وألبانها لأبناء السبیل، رقم: ۱۵۰۱

(۳) الصحیح للإمام البخاري، کتاب الوضوء، باب أبوال الإبل والدواب والغنم ومرابضها، رقم: ۲۳۳، وکتاب المحاربین من أهل الکفر والردة، باب سمر النبي صلی اللّٰه علیه وسلم أعین المحاربین، رقم: ٦٨٠٥

(٤) الصحیح للإمام البخاري، کتاب المغازي، باب قصة عکل وعرینة، رقم: ٤١٩٢

(٥) أخرجه الطبري في جامع البیان في تفسیر القرآن: ٦/١٣٤، دار المعرفة بیروت، وأبو عوانة في مسنده، کتاب الحدود، باب إقامة الحد علی من یرتد عن الإسلام ......: ٤/٨٠، رقم: ٦٠٩٨

(٦) دیکھئے فتح الباري، کتاب الوضوء، باب أبوال الإبل والدواب والغنم ومرابضها: ١/٤٣٨، عمدة القاري، کتاب الوضوء، باب أبوال الإبل والدواب والغنم ومرابضها: ٣/٢٢٨، وإرشاد الساري، کتاب الوضوء، باب أبوال الإبل والدواب والغنم ومرابضها: ١/٢٦٠

عكل ثمانية"(۷) (عکل کے آٹھ آدمیوں کی جماعت) کے الفاظ نقل کئے گئے ہیں جب کہ صحیح ابوعوانہ اور طبری کی مذکورہ روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ کل سات آدمی تھے اور ان میں تین عکل اور چار عرینہ کے تھے۔(۸)

اس کا جواب یہ ہے یہ کل آٹھ آدمی تھے۔ان میں سے تین کا تعلق عکل اور چار کا عرینہ سے تھا جب کہ ایک آدمی کا تعلق کسی اور قبیلے سے تھا، تابع ہونے کی وجہ سے اس کی نسبت بیان نہیں کی گئی۔(۹)

ایک وضاحت

ابن التین رحمۃ اللہ علیہ نے داودی رحمۃ اللہ علیہ کی اتباع میں کہا ہے کہ "عکل" اور "عرینہ" دو الگ الگ قبیلے نہیں ہیں بلکہ ایک ہی قبیلے کے دو نام ہیں۔لیکن حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے اُسے غلط قرار دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ "عکل" کا تعلق عدنان اور "عرینہ" (تصغیر کے صیغے کے ساتھ) کا تعلق قحطان سے ہے۔ "عکل" عین کے ضمہ اور کاف کے سکون کے ساتھ تیم الرباب کا قبیلہ ہے جب کہ "عرینہ" نام کے دو قبیلے تھے۔ ان میں سے ایک کا تعلق قضاعہ اور ایک کا بجیلہ سے تھا، اس حدیث میں مذکور "عرینہ" کا تعلق بجیلہ سے ہے۔ موسیٰ بن عقبہ اور طبری نے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے بھی اسی طرح نقل کیا ہے۔(۱۰)

مصنف عبدالرزاق میں ضعیف سند کے ساتھ نقل کیا گیا ہے کہ ان لوگوں کا تعلق بنی فزارہ سے تھا(۱۱) لیکن یہ اس لئے درست نہیں ہے کہ بنی فزارہ کا تعلق مضر سے ہے اور یہ عکل وعرینہ کے ساتھ کسی

---

(۷) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الدبات، باب إذا حرّق المشرك المسلمَ هل يُحرَّق؟، رقم: ۳۰۱۸

(۸) دیکھئے، فتح الباري، كتاب الوضوء، باب أبوال الإبل والدوابّ والغنم ومرابضها: ۱/۴۳۸، عمدة القاري، كتاب الوضوء، باب أبوال الإبل والدوابّ والغنم ومرابضها: ۳/۲۲۸، وإرشاد الساري، كتاب الوضوء، باب أبوال الإبل والدوابّ والغنم ومرابضها: ۱/۲۶۱

(۹) دیکھئے، فتح الباري، كتاب الوضوء، باب أبوال الإبل والدوابّ والغنم ومرابضها: ۱/۴۳۸، عمدة القاري، كتاب الوضوء، باب أبوال الإبل والدوابّ والغنم ومرابضها: ۳/۲۲۸، وإرشاد الساري، كتاب الوضوء، باب أبوال الإبل والدوابّ والغنم ومرابضها: ۱/۲۶۱

(۱۰) دیکھئے، فتح الباري، كتاب الوضوء، باب أبوال الإبل والدوابّ والغنم ومرابضها: ۱/۴۳۹

(۱۱) أخرجه عبد الرزاق في مصنفه، كتاب العقول، باب المحاربة: ۱/۱۰۷، رقم: ۱۸۵۴۱

طرح جمع نہیں ہو سکتے۔(۱۲)

یہ واقعہ کب پیش آیا؟

محمد بن اسحاق رحمۃ اللہ علیہ نے مغازی میں نقل کیا ہے کہ یہ لوگ غزوہ "ذی قرد" کے بعد آئے تھے اور غزوہ ذی قرد جمادی الاخری چھ ہجری میں پیش آیا۔ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب المغازی میں اس کو صلح حدیبیہ کے بعد ذکر کیا ہے اور صلح حدیبیہ کا واقعہ ذیقعدہ چھ ہجری میں وقوع پذیر ہوا۔

علامہ واقدی رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ یہ واقعہ شوال چھ ہجری میں پیش آیا ہے۔ ابن سعد، ابن حبان رحمہما اللہ اور بعض دوسرے حضرات نے واقدی رحمۃ اللہ علیہ کی اتباع کی ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ یہ واقعہ شوال، ذیقعدہ یا جمادی الاخری چھ ہجری میں پیش آیا۔(۱۳)

فَأَسْلَمُوْا، فَاجْتَوَوْا الْمَدِيْنَةَ

بعض روایات میں "فبايعوه على الإسلام"(١٤) کے الفاظ بھی نقل کیے گئے ہیں۔ اہل لغت اور شارحین حدیث کی طرف سے "اجتووا" کے مختلف معانی بیان کیے گئے ہیں:

۱- ابن فارس رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ "اجتويت البلد" اس وقت کہا جاتا ہے جب شہر میں ٹھہرنا ناپسند ہو اگرچہ اس میں راحت و آسودگی ہو۔

۲- علامہ خطابی رحمۃ اللہ علیہ نے اسے "ضرر" کے ساتھ مقید کیا ہے کہ جب شہر میں ٹھہرنا ضرر کی وجہ سے ناپسند ہو تو اس پر "اجتواء" کا اطلاق ہوتا ہے اور یہی معنی اس واقعے کے مناسب ہیں۔

۳- قزار رحمۃ اللہ علیہ نے "اجتـــووا" کے یہ معنی بیان کیے ہیں کہ مدینے کی آب و ہوا ان کے موافق نہیں آئی۔

---

(١٢) فتح الباري، كتاب الوضوء، باب أبوال الإبل والدواب والغنم ومرابضها: ٤٣٩/١

(١٣) دیکھیے، فتح الباري، كتاب الوضوء، باب أبوال الإبل والدواب والغنم ومرابضها: ٤٣٩/١، إرشاد الساري، كتاب الوضوء، باب أبوال الإبل والدواب والغنم ومرابضها: ٢٦١/١

(١٤) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الديات، باب القسامة، رقم: ٦٨٩٩، ومسلم في صحيحه، كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب حكم المحاربين والمرتدين، رقم: ٤٣٥٤

۴- ابن العربی رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ "الجَوَی" ایک قسم کی بیماری ہے جب کہ بعض حضرات نے کہا ہے کہ "الجَوَی" پیٹ کی ایک بیماری کو کہا جاتا ہے۔(۱۵)

ایک روایت میں "استوخموا"(١٦) کے الفاظ نقل کیے گئے ہیں۔ "استوخمت أرض کذا" کہا جاتا ہے جب زمین کی آب و ہوا مزاج کے موافق نہ ہو۔ اس سے "الجَوَی" کے پہلے معنی کی تائید ہوتی ہے۔(۱۷)

یہ لوگ بھوک اور مشقت کی وجہ سے لاغر ہو گئے تھے اور مدینہ منورہ میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے تو آپ نے ان کے کھانے، پینے اور رہنے کا بندوبست فرمایا۔ تندرست اور صحت مند ہونے کے بعد ان کو مدینہ کی آب و ہوا موافق نہ آئی اور مرض استسقاء کی وجہ سے ان کے پیٹ پھول گئے۔ انہوں نے آپ سے شکایت کی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں صدقہ کے اونٹوں کے پاس بھیج دیا۔(۱۸)

فَأَمَرَهُمْ أَنْ يَأْتُوْا إِبِلَ الصَّدَقَةِ

ابن سعد رحمۃ اللہ علیہ نے طبقات میں لکھا ہے کہ یہ اونٹ مدینہ سے چھ میل کے فاصلے پر قبا کے قریب "ذی الجدر" نامی جگہ پر چرا کرتے تھے۔(۱۹)

ایک اشکال کا جواب

یہ اونٹ صدقہ کے تھے یا حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ذاتی تھے اس میں اختلاف ہے۔ روایتِ باب میں صدقہ کے اونٹوں کا ذکر ہے، بعض روایتوں میں "فأمرهم بلقاح"(٢٠) کے الفاظ نقل کیے گئے ہیں

(١٥) دیکھئے، فتح الباري، كتاب الوضوء، باب أبوال الإبل والدواب والغنم ومرابضها: ١/٤٣٩

(١٦) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الديات، باب القسامة، رقم: ٦٨٩٩، ومسلم في صحيحه، كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب حكم المحاربين والمرتدين، رقم: ٤٣٥٤

(١٧) فتح الباري، كتاب الوضوء، باب أبوال الإبل والدواب والغنم ومرابضها: ١/٤٣٩

(١٨) فتح الباري، كتاب الوضوء، باب أبوال الإبل والدواب والغنم ومرابضها: ١/٤٣٩، عمدة القاري: ٣/٢٢٨، إرشاد الساري: ١/٤٦١

(١٩) الطبقات الكبرى لابن سعد، سرية كرز بن جابر الفهري إلى العرنيين: ٢/٩٣

(٢٠) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الوضوء، باب أبوال الإبل والدواب والغنم ومرابضها، رقم: ٢٣٣

اور "لقاح" دودھ والی اونٹنی کو کہا جاتا ہے۔

ایک روایت میں ہے کہ: "هذه نعم لنا تخرج فاخرجوا فيها." (۲۱) یعنی "یہ ہمارے جانور نکل رہے ہیں تم بھی ان کے ساتھ چلے جاؤ۔"

بخاری کتاب المحاربین کی روایت میں تصریح ہے کہ "إلا أن تلحقوا بإبل رسول الله صلى الله عليه وسلم." (۲۲) یعنی "مگر یہ کہ تم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اونٹوں کے پاس چلے جاؤ۔"

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ آپ کے ذاتی اونٹ تھے۔ بہر حال اس طرح روایات میں اختلاف واقع ہو رہا ہے۔

۱- حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے روایات میں اس طرح تطبیق ذکر کی ہے کہ صدقہ کے اونٹ مدینہ سے باہر صحراء میں چرا کرتے تھے۔ اتفاق سے جب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی اونٹنیوں کو چراگاہ کی طرف بھیجنا چاہا تو ان لوگوں نے بھی اونٹوں کا دودھ پینے کے لئے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے چراگاہ کی طرف جانے کی اجازت چاہی۔ چنانچہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو چرواہے کے ساتھ جانے کا حکم دیا۔ یہ لوگ اونٹوں کے ساتھ چراگاہ چلے گئے، اس طرح ان مختلف قسم کی روایات میں تطبیق ہو جاتی ہے۔ (۲۳)

۲- علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ نے ان روایات میں تطبیق کی صورت یہ ذکر کی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اونٹ مال غنیمت سے آپ کو حصہ میں ملے تھے۔ یہ صدقہ کے اونٹوں کے ساتھ چراگاہ میں چرا کرتے تھے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم ان کا دودھ پیا کرتے تھے۔ لہٰذا بعض روایتوں میں اونٹوں کی نسبت آپ کی طرف اور بعض میں صدقے کی طرف کی گئی ہے۔ اس طرح ان روایات میں تطبیق ہو جاتی ہے۔ (۲۴)

۳- ایک احتمال یہ ہے کہ وہ اونٹ درحقیقت صدقے کے تھے۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف

---

(۲۱) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب التفسير، باب ﴿إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فسادًا﴾، رقم: ۴۶۱۰

(۲۲) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب المحاربين من أهل الكفر والردة، باب: لم يسق المرتدون المحاربون حتى ماتوا، رقم: ۶۸۰۴

(۲۳) فتح الباري، كتاب الوضوء، باب أبوال الإبل والدواب والغنم ومرابضها: ۴۴۰/۱

(۲۴) عمدة القاري، كتاب الوضوء، باب أبوال الإبل والدواب والغنم ومرابضها: ۲۲۸/۳

ان کی نسبت متولی ہونے کی حیثیت سے کی گئی ہے کہ ان کا انتظام وانصرام آپ صلی اللہ علیہ وسلم فرمایا کرتے تھے۔(۲۵)

فَيَشْرَبُوْا مِنْ أَبْوَالِهَا وَأَلْبَانِهَا

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو اونٹوں کے دودھ اور پیشاب پینے کی اجازت دی ہے۔ دودھ پینے کی اجازت تو اس لئے دی ہے کہ وہاں دو قسم کے اونٹ تھے۔ ایک صدقے کے اونٹ تھے اور یہ لوگ بھی ابن السبیل ہونے کی وجہ سے مستحق زکوۃ تھے، لہٰذا زکوۃ کے اونٹوں سے ان کے لئے انتفاع جائز تھا جب کہ کچھ اونٹ آپ کے ذاتی تھے اور ان کے انتفاع کی اجازت کا حق آپ کو حاصل تھا۔(۲۶)

البتہ شرب البول سے متعلق دو فقہی مسئلے ہیں۔ ایک مسئلہ بول مایوکل لحمہ کا اور ایک تداوی بالمحرم کا ہے۔ ذیل میں ان دونوں مسائل کو ذکر کیا جاتا ہے۔

بول مایوکل لحمہ کا حکم

اس مسئلے پر تفصیلی گفتگو کتاب الطہارۃ، باب تطهير النجاسات، فصل ثالث کے تحت گزرچکی ہے۔ وہاں فریقین کے دلائل کو تفصیل سے بیان کیا گیا ہے اور جو حضرات بول مایوکل لحمہ کی حلت کے قائل ہیں ان کے دلائل کا جواب بھی دیا گیا ہے۔ یہاں حدیث باب کی مناسبت سے اس مسئلے سے متعلق فقہاء کے مذاہب کو مختصراً بیان کردیا گیا ہے اور حدیث باب سے چونکہ بول مایوکل لحمہ کی بظاہر حلت ثابت ہورہی ہے اور کتاب الطہارۃ میں اس کا تفصیلی جواب مذکور نہیں ہے، لہٰذا یہاں حدیث باب سے استدلال اور اس کے جوابات کو تفصیل سے ذکر کردیا گیا ہے۔

امام مالک، امام احمد بن حنبل اور امام محمد رحمہم اللہ کے نزدیک بول مایوکل لحمہ طاہر ہے۔ شوافع میں سے ابن خزیمہ، ابن المنذر، ابن حبان، علامہ اصطخری اور رویانی رحمہم اللہ بھی اسی کے قائل ہیں۔ امام شعبی، عطاء بن ابی رباح، ابراہیم نخعی، امام زہری، محمد بن سیرین اور سفیان ثوری رحمہم اللہ سے بھی یہی نقل کیا گیا ہے۔

(۲۵) دیکھئے، تکملة فتح الملهم، كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب حكم المحاربين والمرتدين: ۲/۱۷۷، الكوثر الجاري، كتاب الوضوء، باب أبوال الإبل والدواب والغنم ومرابضها: ۱/۳۸۶

(۲۶) دیکھئے، فتح الباري، كتاب الوضوء، باب أبوال الإبل والدواب والغنم ومرابضها: ۱/۴۴۰

امام ابوحنیفہ، امام شافعی، امام ابو یوسف، ابوثور رحمہم اللہ اور فقہاء کی ایک بڑی جماعت کے ہاں معفوعنہ مقدار کے علاوہ تمام ابوال نجس ہیں اور ان میں ماکول اللحم اور غیر ماکول اللحم کی تفریق نہیں ہے۔(۲۷)

حدیث باب فریق اول کا مستدل ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے عرنیین کو اونٹوں کے پیشاب پینے کا حکم دیا اور اونٹ ماکول اللحم جانور ہے، لہٰذا باقی ماکول اللحم جانوروں کو بھی اس پر قیاس کیا جائے گا اور ان کا پیشاب بھی طاہر ہوگا۔(۲۸)

حدیث باب کے جوابات

فریق ثانی کی طرف سے حدیث باب کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں:

۱-حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو ضرورت کی بناء پر دوا کے لئے اس کی اجازت دی تھی اور ضرورت کی وجہ سے بعض حرام چیزوں کا استعمال مباح ہوجاتا ہے جیسے لڑائی، خارش کی بیماری اور سردی کی شدت میں جب ریشم کے بغیر کوئی چارہ نہ ہو تو اس کا استعمال جائز ہوتا ہے۔ یہ لوگ استسقاء (پیٹ پھولنے) کے مرض میں مبتلا ہوگئے تھے اور اونٹوں کا پیشاب اس مرض کے لئے مفید تھا کہ وہ اونٹ "شیح" اور "قیصوم" کے پودے چرا کرتے تھے اور جو اونٹ یہ پودے چرتے ہیں ان کا دودھ اور پیشاب استسقاء کی بعض قسموں میں مفید و مؤثر ہوتا ہے۔(۲۹)

---

(۲۷) مذاہب کے لئے دیکھئے، فتح الباري، كتاب الوضوء، باب أبوال الإبل والدواب والغنم ومرابضها: ۴۴۰/۱، عمدة القاري، كتاب الوضوء، باب أبوال الإبل والدواب والغنم ومرابضها: ۲۳۰/۳، إرشاد الساري، كتاب الوضوء، باب أبوال الإبل والدواب والغنم ومرابضها: ۴۶۲/۱، شرح صحيح البخاري لابن بطال، كتاب الطهارة، باب أبوال الإبل والدواب والغنم ومرابضها: ۳۴۶/۱، أماني الأحبار في شرح معاني الآثار، كتاب الطهارة، باب حكم بول ما يؤكل لحمه: ۱۰۹/۲، معارف السنن، كتاب الطهارة، باب ما جاء في بول ما يوكل لحمه: ۲۷۳/۱

(۲۸) دیکھئے، عمدة القاري، كتاب الوضوء، باب أبوال الإبل والدواب والغنم ومرابضها: ۲۳۰/۳، معارف السنن، أبواب الطهارة، باب ماجاء في بول ما يوكل لحمه: ۲۷۳/۱، ۲۷۴

(۲۹) دیکھئے، عمدة القاري، كتاب الوضوء، باب أبوال الإبل والدواب والغنم ومرابضها: ۲۳۰/۳، ۲۳۱، معارف السنن، أبواب الطهارة، باب ماجاء في بول ما يوكل لحمه: ۲۷۳/۱، ۲۷۴، أماني الأحبار في شرح معاني الآثار، كتاب الطهارة، باب حكم بول ما يوكل لحمه: ۱۱۳/۲-۱۱۵

ابن المنذر رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت عبداللہ ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مرفوع روایت نقل کی ہے کہ:

"إن في أبوال الإبل شفاء لذربة بطونهم." (۳۰) یعنی "اونٹوں کے پیشاب میں ان کے پیٹ کے دستوں کی شفا تھی۔"

شرح معانی الآثار میں اس روایت کے الفاظ ہیں:

"إن في أبوال الإبل وألبانها شفاء لذربة بطونهم." (۳۱) یعنی "اونٹوں کے دودھ اور پیشاب میں ان کے دستوں کی شفاء تھی۔"

ابن حزم ظاہری رحمۃ اللہ علیہ نے بھی عرنیین کے پیشاب استعمال کرنے کی علت بیماری وضرورت کو قرار دیا ہے۔ علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

"يقول ابن حزم: صح يقيناً أن رسول الله صلى الله عليه وسلم إنما أمرهم بذلك على سبيل التداوي من السقم الذي كان أصابهم، وإنهم صحت أجسادهم بذلك، والتداوي منزلة ضرورة، وقد قال عزّوجلّ: ﴿إلا ما

(۳۰) فتح الباري، كتاب الوضوء، باب أبوال الإبل والدوابّ والغنم ومرابضها: ۴۴۱/۱، إرشاد الساري، كتاب الوضوء، باب أبوال الإبل والدوابّ والغنم ومرابضها: ۴۶۲/۱، معارف السنن: ۲۷۴/۱

(۳۱) أخرجه الطحاوي في شرح معاني الآثار، كتاب الطهارة، باب حكم بول ما يؤكل لحمه: ۸۳/۱، مكتبه حقانيه، ملتان

حضرت مولانا محمد یوسف بنوری رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی تائید کے لئے بعض اطباء کا کلام بھی نقل کیا ہے کہ اونٹوں کا دودھ اور پیشاب استسقاء کے مرض میں مفید ہوتا ہے۔ چنانچہ "معارف السنن" میں حضرت فرماتے ہیں:

"وهذا ابن سينا يصرح في "قانونه" في الطب: ينفع ألبان الإبل في الاستسقاء، ورأيت في كلام بعض الأطباء أن استنشاق أبوالها ينفع الاستسقاء أيضاً." (معارف السنن، أبواب الطهارة، باب ماجاء في بول ما يوكل لحمه: ۲۷۴/۱)

یعنی "ابن سینا نے اپنی کتاب "القانون" میں (جو علم طب میں ہے) اس بات کی تصریح کی ہے کہ اونٹوں کا دودھ "استسقاء" میں مفید ہے اور میں نے بعض اطباء کے کلام میں دیکھا ہے کہ اونٹوں کے پیشاب کا سونگھنا بھی "استسقاء" میں مفید ہے۔"

اضطررتم إليه﴾ فما اضطر المرء إليه فهو غير محرم عليه من المآكل والمشارب." (۳۲)

یعنی "ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ بات یقینی طور پر صحیح ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے عرنیین کو پیشاب پینے کا حکم اُن بیماری کے دواء کے طور پر دیا ہے جو ان کو پہنچی تھی، اس کے ساتھ ان کے جسم تندرست ہو گئے، بیماری ضرورت کا درجہ ہے اور اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے کہ "سوائے ان چیزوں کے جن کی طرف تم مجبور ہو جاؤ" اور کھانے پینے کی جن چیزوں کی طرف انسان مجبور ہو تو وہ اس پر حرام نہیں ہوتیں۔"

امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے محمد بن علی رضی اللہ عنہما اور ابراہیم نخعی رحمۃ اللہ علیہ سے (۳۳) جب کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے امام زہری رحمۃ اللہ علیہ سے تداوی بالابوال کا جواز نقل کیا ہے۔ (۳۴)

۲- عرنیین کا یہ واقعہ مقدم ہے، لہٰذا ابوال کی نجاست والی روایات سے اس کا حکم منسوخ ہو جاتا ہے۔ (۳۵)

نسخ کا حکم تاریخ کے علم کے بغیر اگر چہ محض احتمال سے ثابت نہیں ہوتا لیکن جب قرائن قویہ سے اس کی تائید ہو جائے تو یہ احتمال ان روایات سے استدلال کے ابطال کے لئے کافی ہوتا ہے جو روایات مشہورہ اور اصول کلیہ کے مخالف ہوتی ہیں۔

ایک قرینہ یہ ہے کہ عرنیین کا واقعہ چھ ہجری میں پیش آیا ہے جب کہ نجاست بول کی روایت حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے اور انہوں نے سات ہجری میں اسلام قبول کیا ہے۔ کسی صحابی کے اسلام کا مؤخر ہونا اگر چہ اس کی روایت کے مؤخر ہونے کی قطعی دلیل نہیں لیکن ایک ایسا قرینہ ضرور ہے جو اس کی روایت کے مؤخر ہونے کی تائید کرتا ہے، خاص کر جب اس حیثیت سے اس میں غور کیا جائے کہ نجاست بول کا حکم اگر سات ہجری

(۳۲) عمدة القاري، كتاب الوضوء، باب أبوال الإبل والدواب والغنم ومرابضها: ۳/ ۲۳۰، ۲۳۱، معارف السنن: ۱/ ۲۷٤

(۳۳) دیکھئے، شرح معاني الآثار، كتاب الطهارة، باب حكم بول ما يوكل لحمه: ۱/ ۸٤، مكتبه حقانيه ملتان

(۳٤) دیکھئے، الصحيح للإمام البخاري، كتاب الطب، باب ألبان الأتن، رقم الحديث: ٥۷۸۱

(۳۵) دیکھئے، معارف السنن، أبواب الطهارة، باب ماجاء في بول ما يوكل لحمه: ۱/ ۳۳٥

میں منسوخ ہوتا تو حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کو بیان کرنے والے صحابی نسخ کی وضاحت کے بغیر بیان نہ کرتے۔

یہ بھی ممکن نہیں ہے کہ صحابہ کو نجاست بول کی روایت کا منسوخ ہونا معلوم نہ ہو، لہٰذا انہوں نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کو حدیث تو بیان کردی ہو لیکن اس کا منسوخ ہونا بیان نہ کیا ہو، کیونکہ عرنیین کا واقعہ صحابہ کی موجودگی میں پیش آیا تھا اور یہ مشہور ومعروف اور غیر معمولی واقعہ تھا، اگر یہ نجاست بول کی روایت کے لئے ناسخ ہوتا تو صحابہ پر مخفی نہ ہوتا۔ پھر اس مسئلے میں عموم بلوی بھی ہے خاص کر جب کہ اکثر صحابہ کا پیشہ گلہ بانی تھا اور ان کی مشغولیت جانوروں کو چرانے اور دودھ دوہنے کی ہوتی تھی۔

نیز احادیث میں غور کرنے سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ نجاست کے اکثر احکام خفت سے شدت کی طرف منتقل ہوئے ہیں اور کئی چیزیں ایسی ہیں جو ابتداء میں طاہر تھیں اور نماز کے لئے مفسد بھی نہیں تھیں لیکن بعد میں ان کی نجاست کا حکم آیا۔(۳۶)

ان میں سے ایک واقعہ بخاری شریف میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نماز میں سجدہ کی حالت میں تھے کہ ابوجہل نے آپ کی کمر پر جانور کی اوجھ ڈال دی، اس کے باوجود آپ نے نماز نہیں توڑی اور اسی طرح نماز میں مشغول رہے۔(۳۷)

ابن حزم ظاہری رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ براز ودم کی نجاست سے متعلق روایات کی وجہ سے یہ واقعہ منسوخ ہے۔(۳۸)

---

(۳٦) تكملة فتح الملهم، كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب حكم المحاربين والمرتدين: ۱۷۷/۲، ۱۷۸.

(۳۷) الصحيح للإمام البخاري، كتاب الوضوء، باب إذا ألقي على ظهر المصلي قذر أو جيفة لم تفسد عليه صلاته: ۳۷/۱، رقم الحديث: ۲٤۰

(۳۸) "ادعى ابن حزم نسخ حديث ابن مسعود في سلا جزور، أخرجه (البخاري) في باب: "إذا ألقي على ظهر المصلي قذر ......" كان بمكة قبل ورود الحكم بتحريم النجو والدم". معارف السنن، أبواب الطهارة، باب ماجاء في بول ما يوكل لحمه: ۲۷٤/۱، نیز دیکھئے، عمدة القاري، كتاب الوضوء، باب أبوال الإبل والدواب والغنم ومرابضها: ۲۳۲/۳، أماني الأحبار في شرح معاني الآثار، كتاب الطهارة، باب حكم بول ما يوكل لحمه: ۱۱۲/۲

یہ قرائن نسخ کے احتمال کو مضبوط کرتے ہیں اور اس مضبوط احتمال کی موجودگی میں حدیث باب سے پیشاب کی طہارت پر استدلال مکمل نہیں ہوتا جس کی نجاست کے بارے میں کثرت سے حدیثیں وارد ہوئی ہیں۔(۳۹)

---

(۳۹) دیکھئے، معارف السنن، أبواب الطهارة، باب ما جاء في بول ما يوكل لحمه: ۱/۲۷۵، وتكملة فتح الملهم، كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات: ۲/۱۷۸

"والأدلة على نجاسة الأبوال والرجيع مطلقاً كثيرة، منها: ما أخرجه الترمذي في (باب ما جاء أكل لحوم الجلالة وألبانها) من كتاب الأطعمة من حديث ابن عمر: نهي رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أكل الجلالة وألبانها. والجلالة التي تأكل الخلة وهي البعرة كما في "القاموس" وغيره، فكان سبب النهي هو أكلها البعرة، فعلم أنها نجس حيث سرت نجاستها إلى لحمها.

ومنها ما أخرجه أبو داود في (باب الصلاة في النعل) واللفظ له وغيره عن حديث أبي سعيد الخدري مرفوعاً: "إذا جاء أحدكم المسجد فلينظر فإن رأى في نعليه قذراً أو أذى فليمسحه وليصل فيها."

فالقذر والأذى عام، وقصره على رجيع الإنسان أو عذرة غير ماكول الحم مستبعد، بل هو تعسف وتكلف.

وأيضاً استدلوا بحديث." استزهوا من البول فإن عامة عذاب القبر منه" أخرجه "ابن ماجه" (۱-۲۹) و "الدارقطني" (ص-٤٧) والحاكم "المستدرك" (۱-۱۸۳) من حديث أبي هريرة. وقال الحاكم: صحيح على شرط الشيخين ولا أعرف له علة وأقره الذهبي فقال: على شرطها، وكذا الدارقطني من حديث ابن عباس، وقال العيني: أخرجه ابن خزيمة من حديث أبي هريرة وصححه. وفي "البيان والتعريف" للسيد إبراهيم الدمشقي أخرجه ابن ماجه وعبد بن حميد والبزار والطبراني في "الكبير" والحاكم عن ابن عباس قال: وسببه ما أخرج ابن أبي شيبة من رواية جسرة قالت: حدثني عائشة رضي الله عنها قالت: كذبت قالت: بل إنه ليقرض منه الجلد والثوب، فخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى الصلاة وقد ارتفعت أصواتنا فقال: ما هذا؟ فأخبرته، فقال: صدقت اه "البيان والتعريف" (۱-۲۳۸) وانظر بعض تفصيل الموضوع في "الزوائد" من (۱-۲۰۷ إلى ۲۰۹) وفيه عن أبي أمامة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "اتقوا البول فإنه أول ما يحاسب به العبد في القبر" رواه الطبراني في "الكبير"، ورجاله موثقون، فإنه على عمومه حجة، والأولى أن يقال في تقريره أن الغرض الذي أريد منه أولاً هو بول الرجل أو المرأة ثم يلحق به سائر الأبوال ثانياً، لا أن يجعل من مبدأ الأمر عاماً فإنه خلاف ما يتبادر من لفظ الحديث. قال شيخنا: وما ذكره الشيخ أحمد الجونفوري في "نور الأنوار" من قصة هذا الحديث: أنه عليه السلام لما فرغ من دفن

صحابي صالح ابتلي بعذاب القبر جاء إلى امرأته فسألها عن أعماله، فقالت: كان يرعى الغنم ولا يتنزه من بوله، فحينئذ قال عليه الصلاة والسلام: استنزهوا من البول فإن عامة عذاب القبر منه، فلم أره، ولو ثبت هذا لكان فصلاً في الباب وحجة في مورد النزع." (معارف السنن، أبواب الطهارة، باب ما جاء في بول ما يوكل لحمه: ١/٢٧٥، ٢٧٦)

"وأما أدلة نجاسة الأبوال مطلقاً، فكثيرة:

منها: ما أخرجه الترمذي في الأطعمة من حديث ابن عمر: "نهي رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أكل الجلالة: وألبانها" والجلالة، التي تأكل الجلة، وهي البعرة، كما في القاموس وغيره، فكان سبب النهي هو أكلها البعرة فعلم أنها نجس حيث سرت نجاستها إلى لحمها.

ومنها: حديث أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعاً: "استنزهوا من البول، فإن عامة عذاب القبر منه." أخرجه ابن ماجه، والدارقطني، والحاكم في المستدرك، وقال الحاكم: صحيح على شرط الشيخين، وأقره الذهبي. وقد أخرجه الدارقطني، وأخرجه بطريق أبي صالح، عن أبي هريرة بلفظ: "أكثر عذاب القبر من البول." وليس فيه: استنزهوا من البول" وصحّح الدارقطني هذا الطريق، وأخرجه من طريق محمد بن سيرين، عن أبي هريرة، بلفظ: "استنزهوا من البول، فإن عذاب القبر منه." وقال فيه: "الصواب مرسل(ولو كان مرسلاً فهو مرسل محمد بن سيرين، ومراسيله من أصح المراسيل كما صرح به غير واحد. وراجع مثلاً منهاج السنة لابن تيمية.

ثم أخرج الدراقطني شاهداً آخر لهذا الحديث من طريق مجاهد، عن ابن عباس: "عامة عذاب القبر من البول، فتنزهوا من البول." ثم قال الدارقطني: "لا بأس به." راجع سنن الدارقطني وله شاهد آخر عند الدارقطني من حديث قتادة. عن أنس، بلفظ "تنزهوا من البول؛ فإن عامة عذاب القبر منه." وذكر الدارقطني أن المحفوظ فيه الإرسال.

وقد ذكر العلامة إبراهيم الحسيني الدمشقي في كتابه "البيان والتعريف في أسباب ورود الحديث" أن سبب هذا الحديث ما أخرجه ابن أبي شيبة من رواية جسرة، قالت: "حدثتني عائشة رضي الله عنها، قالت دخل عليّ امرأة من اليهود فقالت: إن عذاب القبر من البول، قلت: كذبت، قالت، بلى إنه ليقرض منه الجلد والثوب، فخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى الصلاة، وقد ارتفعت أصواتنا: فقال: ما هذا؟ فأخبرته، فقال: صدقت." (تكملة فتح الملهم، كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات: ٢/١٧٨)

۳- حدیث باب میں یہ احتمال موجود ہے کہ آپ نے انہیں دودھ کے پینے اور پیشاب سونگھنے کا حکم دیا ہو اور ابوال کا البان پر عطف تضمین کے قبیل سے ہو۔(۴۰) تضمین کہا جاتا ہے کہ کسی محذوف عامل کے معمول کا عطف مذکور عامل کے معمول پر کر دیا جائے، جیسے "علفتها تبناً وماءً بارداً" میں ہے کہ "تبناً" "علفت" کا مفعول بہ ہے اور "ماء بارداً" کا عامل "سقیتها" محذوف ہے اور اس کا عطف "تبناً" پر کیا گیا ہے۔تقدیر عبارت اس طرح ہے کہ "علفتها تبناً وسقيتها ماءً بارداً."(٤١)

اس کی تائید سنن نسائی کی روایت سے ہوتی ہے جس میں صرف البان کا ذکر ہے کہ: "فبعث بهم رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى لقاح ليشربوا من ألبانها فكانوا فيها."(٤٢)

اس طرح شرح معانی الآثار میں عبداللہ بن بکر عن حمید عن انس کی روایت میں بھی ابوال کا ذکر نہیں ہے اور اس کے الفاظ ہیں:

"فقال: لو خرجتم إلى ذودٍ لنا فشربتم من ألبانها." (٤٣) یعنی "اگر تم ہمارے اونٹوں کے پاس چلے جاؤ اور ان کا دودھ پیو تو یہ تمہارے لیے بہتر ہوگا۔"

مذکورہ جواب ذکر کرنے کے بعد حضرت بنوری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

"وعلى هذا يكاد يكون ذكر الأبوال مع الألبان في سياق أمر النبي صلى الله عليه وسلم من تصرف الرواة، فيكون صلى الله عليه وسلم أمر بشرب ألبانها واستنشاق أبوالها، ولعلّهم شربوا أبوالها أيضاً، فوقع التعبير بهما

---

(٤٠) معارف السنن، أبواب الطهارة، باب ماجاء في بول ما يؤكل لحمه: ٢٧٤/١، نیز اس سلسلے میں دیکھیے، فيض الباري، كتاب الوضوء، باب أبوال الإبل والدواب والغنم ومرابضها: ٤٢٩/١، ٤٣٠

(٤١) دیکھیے، المغني لابن هشام: ٣٢/١، ١٦٩/٢، ١٩٣، نیز دیکھیے، الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين مع شرحه الانتصاف من الإنصاف: ٥٠١/٢، رقم المسئلة: ٨٤

(٤٢) أخرجه النسائي في سننه، كتاب المحاربة، ذكر اختلاف طلحة بن مصرف ومعاوية بن صالح على يحيى بن سعيد في هذا الحديث، رقم: ٤٠٤١

(٤٣) شرح معاني الآثار للطحاوي، كتاب الطهارة، باب حكم بول ما يوكل لحمه: ٨٤/١، مكتبه حقانيه ملتان

معاً في سياق الأمر نظراً إلى ما وقع، لا أنه صلى الله عليه وسلم أمر بهما جميعاً."(٤٤)

یعنی "مذکورہ تفصیل کے پیش نظر یہ زیادہ ممکن نظر آتا ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان میں دودھ کے ساتھ پیشاب کا ذکر راویوں کا تصرف ہو اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دودھ پینے اور پیشاب سونگھنے کا حکم دیا ہو اور ممکن ہے ان لوگوں نے پیشاب کو بھی پی لیا ہو تو آپ کے فرمان میں ان دونوں کی اکٹھے تعبیر ما وقع کے پیش نظر ہوئی نہ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں (کے پینے) کا حکم دیا ہے۔"

۴- ایک اور جواب یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو پیشاب میں ان کی شفا بذریعہ وحی معلوم ہوئی تھی۔ اگر حرام میں یقینی شفاء معلوم ہو جائے تو اسے بطور دواء کے استعمال کیا جا سکتا ہے۔ چنانچہ مخمصے کی حالت میں میتہ کھانے کی گنجائش ہے اور پیاس یا لقمے کے حلق میں اٹک جانے کی وجہ سے شراب پینے کی گنجائش ہے، لیکن حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد معلومات کا قطعی اور یقینی ذریعہ موجود نہیں، لہٰذا آپ کی وفات کے بعد اس کا استعمال جائز نہیں ہوگا، لیکن بالفرض اب بھی اگر کوئی طبیب حاذق اپنی قوت علم کی بناء پر مرض کی تشخیص کرتا ہے اور یقین سے اسے یہ بات معلوم ہو جاتی ہے کہ اس مرض کا علاج حرام چیز استعمال کئے بغیر ممکن نہیں تو دواء میں وہ حرام چیز استعمال کر سکتا ہے اور یہ اس کے لئے مباح ہوگا۔ (۴۵)

یہ جواب پہلے جواب کے قریب قریب ہے۔ بہرحال ان قوی محامل کے موجود ہونے کی وجہ سے حدیث باب سے طہارت بول پر استدلال درست نہیں۔

تداوی بالمحرم کا حکم

دوسرا مسئلہ تداوی بالمحرم کا ہے کہ حرام چیزوں سے علاج جائز ہے یا نہیں؟ اس میں یہ تفصیل ہے کہ اگر حالت اضطرار ہو اور حرام چیز کو استعمال کئے بغیر زندہ رہنا مشکل ہو تو بقدر ضرورت اس کا استعمال بالاتفاق جائز

(٤٤) معارف السنن، أبواب الطهارة، باب ما جاء في بول ما يؤكل لحمه: ١/٢٧٥

(٤٥) دیکھئے، عمدة القاري، كتاب الوضوء، باب أبوال الإبل والدواب والغنم ومرابضها: ٣/٢٣١، المبسوط للسرخسي، كتاب الصلاة، باب الوضوء والغسل: ١/١٦٥

ہے۔ اگر جان کا خطرہ نہ ہو اور صرف علاج کے لئے اسے استعمال کیا جارہا ہو تو اس میں فقہاء کا اختلاف ہے اور حدیث باب کا تعلق اسی دوسری صورت سے ہے۔

حنابلہ اور مالکیہ کا مذہب

حنبلی فقہاء کے ہاں تداوی بالمحرم مطلقاً ناجائز ہے۔

ابن قدامہ حنبلی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

"ولا يجوز التداوي بمحرم ولا بشيء فيه محرم مثل ألبان الأتن ولحم شيء من المحرمات ولا شرب الخمر للتداوي به؛ لما ذكرنا من الخبر." (٤٦)

یعنی "حرام چیز اور وہ چیز جس میں حرام کی ملاوٹ ہو سے علاج جائز نہیں ہے، جیسے گدھی کا دودھ، اور حرام چیزوں کا گوشت۔ اور نہ شراب سے علاج کرنا جائز ہے اس حدیث کی وجہ سے جسے ہم نے ذکر کر دیا ہے۔"

علامہ شرف الدین مقدسی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

"ولا يجوز التداوي بشيء محرم أو فيه محرم، كألبان الأتن ولحم شيء من المحرمات، ولا بشرب مسكر." (٤٧)

یعنی "حرام چیز اور وہ چیز جس میں حرام کی ملاوٹ ہو، سے علاج جائز نہیں ہے، جیسے گدھی کا دودھ اور کسی حرام چیز کا گوشت، اور نہ نشہ آور چیز سے علاج جائز ہے۔"

اس سلسلے میں مالکیہ کا مذہب بھی حنابلہ کی طرح ہے کہ تداوی بالمحرم مطلقاً ناجائز ہے۔

علامہ قرطبی مالکی رحمۃ اللہ علیہ "احکام القرآن" میں فرماتے ہیں:

"وإن كانت الميتة قائمة بعينها فقد قال سحنون: لا يتداوى بها بحال ولا بخنزير؛ لأن منها عوضاً حلالاً بخلاف المجاعة ...... وكذلك الخمر لا يتداوى بها." (٤٨)

(٤٦) المغني لابن قدامة، كتاب الصيد والذبائح: ٣٣٧/٩، رقم المسئلة: ٧٨٢٤

(٤٧) الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل، كتاب الأطعمة، فصل: ومن اضطر إلى محرم: ٣١٤/٤

(٤٨) الجامع لأحكام القرآن: ٢٣١/٢، المسئلة التاسعة والعشرون، رقم الآية: ١٧٣

یعنی "اگر میتۃ بعینہ موجود ہے تو امام سحنون رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ اس سے اور خنزیر سے کسی صورت میں علاج نہیں کیا جائے گا، کیونکہ اس کا بدل حلال چیز موجود ہے بخلاف بھوک کے......اور اسی طرح شراب سے بھی علاج نہیں کیا جائے گا۔"

علامہ مواق مالکی رحمۃ اللہ علیہ "التاج والإکلیل" میں فرماتے ہیں:

"وأما التداوي بها (أي بالخمر) فمشهور المذهب أنه لا يحل، وإذا قلنا: إنه لا يجوز التداوي بها ويجوز استعمالها للضرورة، فالفرق أن التداوي لا يتيقن البُرء بها."(٤٩)

یعنی "شراب سے علاج مشہور مذہب میں جائز نہیں ہے۔ اور جب ہم کہتے ہیں کہ شراب سے علاج جائز نہیں ہے اور ضرورت کے وقت اس کا استعمال جائز ہے تو (ان دونوں کے درمیان) فرق یہ ہے کہ علاج سے شفاء یقینی نہیں ہوتی۔"

شوافع کا مذہب

شوافع کے ہاں اگر بیماری کا علاج صرف حرام چیز سے ممکن ہو تو شراب اور نشہ آور چیزوں کے علاوہ باقی چیزوں سے علاج جائز ہے۔ علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ دلائل کی روشنی میں فرماتے ہیں:

"مذهبنا جواز التداوي بجميع النجاسات سوى المُسكر ...... ودليلنا حديث العُرنيين، وهو في الصحيحين كما سبق، وحديث "لم يجعل شفاء كم......" محمول على عدم الحاجة إليه بأن يكون هناك ما يغني عنه، ويقوم مقامه من الأدوية الطاهرة، وكذا الجواب عن الحديثين الآخرين، وقال البيهقي: هذان الحديثان إن صحّا حملا على النهي عن التداوي بالمسكر، وعلى التداوي بالحرام من غير ضرورة للجمع بينهما وبين حديث العرنيين."(٥٠)

(٤٩) التاج والإكليل، كتاب الأطعمة، فصل: المباح طعام طاهر: ٢٣٣/٢، دار الفكر، بيروت

(٥٠) المجموع شرح المهذب، كتاب الأطعمة، فرع: في مذاهب العلماء في مسائل من أحكام المضطر: ٥٣/٩

یعنی: ''ہمارے مذہب میں مُسکر کے علاوہ تمام نجس چیزوں سے علاج جائز ہے!
......اور ہماری دلیل عرنیین کی حدیث ہے اور وہ صحیحین میں ہے جیسا کہ گزر چکا ہے۔ اور حدیث ''اللہ تعالیٰ نے حرام چیزوں میں تمہاری شفا نہیں رکھی'' اس پر محمول ہے کہ اس (حرام چیز سے علاج) کی ضرورت نہ ہو کہ وہاں اس سے مستغنی کرنے والی چیز موجود ہو اور پاک دوائیاں اس کے قائم مقام ہو سکتی ہوں اور یہی جواب دوسری دو حدیثوں کا ہے۔(۵۱) امام بیہقی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ اگر یہ دونوں حدیثیں صحیح ہوں تو حدیث عرنیین اور ان دونوں کو جمع کرنے کے لئے نہی کو مسکر سے علاج اور بغیر ضرورت کے حرام چیزوں سے علاج پر محمول کیا جائے گا۔'' (۵۲)

البتہ شراب میں شوافع کے ہاں تفصیل ہے کہ اگر وہ خالص ہو تو اس سے علاج جائز نہیں اور اگر خالص نہیں ہے بلکہ کسی چیز میں ملا دیا گیا ہے اور اس کی تاثیر باقی نہیں رہی تو اس سے علاج جائز ہے۔

علامہ وہبہ الزحیلی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

"وقيد الشافعية حرمة التداوي بالخمر إذا كانت صرفاً غير ممزوجة بشيء آخر تستهلك فيه، أمّا الترياق المعجون بها ونحوه مما تستهلك فيه فيجوز التداوي به عند فقد ما يقوم مقامه، مما يحصل به التداوي من الطاهرات، كالتداوي بنجس كلحم ميتة وبول، وكذا يجوز التداوي بما ذكر

---

(۵۱) علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ نے سنن ابوداود کی یہ دو روایتیں اس سے پہلے امام احمد کی دلیل کے طور پر ذکر کی ہیں اور ان کے الفاظ یہ ہیں:

"وحديث أبي الدرداء: أنّ النبي صلى الله عليه وسلم قال: إنّ الله أنزل الداء والدواء وجعل لكل داء دواء، فتداووا ولا تداووا بحرام، وحديث أبي هريرة قال: نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الدواء الخبيث". المجموع شرح المهذب، كتاب الأطعمة، فصل في مذاهب العلماء في مسائل من أحكام المضطر: ۵۳/۹

(۵۲) السنن الكبرى للبيهقي، كتاب الضحايا، باب النهي عن التداوي بما يكون حراماً في حال غير الضرورة: ۵/۱۰

لتعجيل شفاء بشرط إخبار طبيب مسلم عدل بذلك، أو معرفته للتداوي به، وبشرط أن يكون القدر المستعمل قليلاً لا يسكر."(۵۳)

یعنی "شوافع نے شراب سے علاج کی حرمت کو مقید کیا ہے کہ جب وہ خالص ہو اور کسی دوسری چیز کے ساتھ ملا ہوا نہ ہو جس میں اس کی تاثیر ختم ہو جائے، البتہ اس سے بنا ہوا معجون وغیرہ جس میں اس کا وجود ختم ہو جاتا ہے، پاک چیزوں کے موجود نہ ہونے کی صورت میں، اس سے علاج جائز ہے، جیسا کہ نجس چیز مثلاً میتہ کے گوشت اور پیشاب سے علاج کا حکم ہے، اسی طرح مذکورہ چیزوں سے جلدی شفایاب ہونے کے لئے بھی علاج جائز ہے، بشرطیکہ کوئی مسلمان عادل طبیب یہ علاج بتلائے یا اس کی تحقیق میں علاج اسی میں ہو اور اتنی قلیل مقدار استعمال کی جائے جو مسکر نہ ہو۔"

البتہ علامہ عزالدین بن عبدالسلام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے شراب کا حکم بھی دیگر محرمات والا بیان کیا ہے کہ اگر اس کے بغیر علاج ممکن نہ ہو تو بطور دوا کے اس کا استعمال جائز ہے۔ چنانچہ "قواعد الأحكام" میں وہ فرماتے ہیں:

"جاز التداوي بالنجاسات إذا لم يجد طاهراً يقوم مقامها؛ لأن مصلحة العافية والسلامة أكمل من مصلحة اجتناب النجاسة، ولا يجوز التداوي بالخمر على الأصح إلا إذا أن الشفاء يحصل بها ولم يجد دواء غيرها."(۵٤)

یعنی "نجس چیزوں سے علاج جائز ہے جب ان کے قائم مقام پاک چیز نہ ہو، کیونکہ عافیت وسلامتی کی مصلحت نجاست سے اجتناب کی مصلحت سے اکمل ہے۔ اصح قول کے مطابق شراب سے علاج جائز نہیں ہے مگر جب یہ یقین ہو کہ شفا اسی میں ہے اور اس کے علاوہ کوئی اور دواء موجود نہ ہو تو اس سے علاج جائز ہے۔"

---

(۵۳) الفقه الإسلامي وأدلته، الباب السابع: الحظر والإباحة، المبحث الأول: الأطعمة، المطلب الثالث: حالة الضرورة: ٢٦١٠/٤، نیز دیکھئے، مغني المحتاج، كتاب الأشربة: ١٨٨/٤

(٥٤) القواعد الكبرى (قواعد الأحكام في إصلاح الأنام)، قاعدة: في تعذر العدالة في الولايات، فصل في اجتماع المفاسد، جواز التداوي بالنجاسات: ١٣٢/١، دار القلم، دمشق

حنفی فقہاء کے اقوال

اس سلسلے میں حنفی فقہاء کے مختلف اقوال نقل کیے گئے ہیں:

امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک تداوی بالمحرم جائز ہے جب کہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا مشہور مذہب یہ ہے کہ تداوی بالمحرم جائز نہیں۔ چنانچہ علامہ سرخسی رحمۃ اللہ علیہ "مبسوط" میں فرماتے ہیں:

"وعلى قول أبي حنيفة رحمه الله لا يجوز شربه (يعني بول ما يوكل لحمه) للتداوي وغيره، لقوله صلى الله عليه وسلم: "إن الله تعالى لم يجعل شفاء كم فيما حرم عليكم" وعند محمد رحمه الله يجوز شربه للتداوي وغيره؛ لأنه طاهر عنده، وعند أبي يوسف رحمه الله يجوز شربه للتداوي لا غيره عملا بحديث العرنيين."(۵۵)

یعنی "امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے قول کے مطابق جن جانوروں کا گوشت کھایا جاتا ہے، علاج وغیرہ کسی چیز کے لئے بھی ان کا پیشاب پینا جائز نہیں، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کی وجہ سے کہ "جو چیزیں تم پر حرام کی گئی ہیں اللہ تعالی نے ان میں تمہاری شفاء نہیں رکھی" امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک علاج اور اس کے علاوہ بھی پیشاب کا پینا جائز ہے، کیونکہ وہ ان کے نزدیک پاک ہے، امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک حدیث عرنیین پر عمل کرتے ہوئے علاج کے لئے اس کا پینا جائز ہے اور اس کے علاوہ جائز نہیں۔"

علامہ ابن نجیم رحمۃ اللہ علیہ "البحر الرائق" میں فرماتے ہیں:

"وقال أبو يوسف: يجوز التداوي؛ لأنه لما ورد الحديث به في قصة العرنيين جاز التداوي به وإن كان نجساً ...... ووجه قول أبي حنيفة رحمه الله: أنه نجس، والتداوي بالطاهر المحرم كلبن الأتان لا يجوز فما ظنك بالنجس، ولأن الحرمة ثابتة فلا يعرض عنها إلا بتيقن الشفاء، وتأويل ما روي في قصة العرنيين أنه عرف شفاء هم فيه وحياً، ولم يوجد تيقن شفاء غيرهم؛ لأن

(۵۵) المبسوط للسرخسي، كتاب الصلاة، باب الوضوء والغسل: ۱۶۶/۱، دار الكتب العلمية، بيروت.

المرجع فيه الأطباء، وقولهم ليس بحجة قطعية، وجاز أن يكون شفاء قوم دون قوم لاختلاف الأمزجة، حتى لو تعين الحرام مدفعاً للهلاك الآن يحل، كالميتة والخمر عند الضرورة."(۵۶)

یعنی "امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ حرام سے علاج جائز ہے، کیونکہ جب عرنیین کے واقعے میں اس سلسلے میں حدیث وارد ہوئی ہے تو اس سے علاج جائز ہے، اگرچہ وہ نجس ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ پیشاب نجس ہے اور حرام چیز (جو پاک ہو) جیسے گدھی کا دودھ اس سے علاج جائز نہیں تو نجس کے بارے میں آپ کی کیا رائے ہے۔ (دوسری وجہ یہ ہے کہ) اس کی حرمت حدیث سے ثابت ہے تو جب تک شفاء یقینی نہ ہو تو اس سے اعراض نہیں کیا جائے گا۔ عرنیین کے واقعے کی یہ تاویل کی جائے گی کہ ان کی شفاوحی کے ذریعے معلوم ہوئی اور ان کے علاوہ دیگر لوگوں کی یقینی شفاء (پیشاب سے) معلوم نہیں ہے، کیوں کہ اس کا علم اطباء کے ذریعے ہوگا اور اطباء کا قول اس سلسلے میں حجت قطعی نہیں ہے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ مزاجوں کے مختلف ہونے کی وجہ سے اس میں بعض لوگوں کے لیے شفاء ہو اور بعض کے لئے نہ ہو، حتیٰ کہ اگر اب بھی کوئی حرام چیز متعین ہو جائے کہ جان کے بچنے کا ذریعہ صرف یہی ہے تو وہ حلال ہوگی، جیسا کہ ضرورت کے وقت میتہ اور شراب حلال ہوتی ہے۔"

مشائخِ احناف کا فتویٰ

اکثر حنفی مشائخ نے اس پر فتویٰ دیا ہے کہ اگر طبیب حاذق کی یہ رائے ہو کہ اس مرض کا علاج حرام کے بغیر ممکن نہیں تو اس سے علاج جائز ہے ورنہ نہیں۔

ابن نجیم رحمۃ اللہ علیہ ائمہ احناف کے اقوال ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

"وقد وقع الاختلاف بين مشائخنا في التداوي بالمحرم، ففي النهاية عن الذخيرة: الاستشفاء بالحرام يجوز إذا علم أن فيه شفاء، ولم يعلم دواء

(۵۶) البحر الرائق، کتاب الطهارة: ۱/۲۰۴، دار الكتب العلمية بيروت

آخر. وفي فتاوي قاضيخان معزياً إلى نصر بن سلام: معنى قوله عليه السلام: "إن الله لم يجعل شفاء كم فيما حرم عليكم" إنما قال ذلك في الأشياء التي لا يكون فيها شفاء، فأما إذا كان فيها شفاء، فلا بأس به، ألا ترى أن العطشان يحلّ له شرب الخمر للضرورة."(۵۷)

یعنی ''حرام سے علاج کرنے میں ہمارے مشائخ کے درمیان اختلاف واقع ہوا، چنانچہ ''نہایہ'' میں ''ذخیرہ'' سے منقول ہے کہ جب حرام چیز میں شفاء کا ہونا معلوم ہو اور کوئی اور دواء معلوم نہ ہو تو حرام سے شفاء حاصل کرنا جائز ہے۔ فتاویٰ قاضیخان میں نصر بن سلام کی طرف منسوب کرتے ہوئے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان ''اللہ تعالیٰ نے حرام چیزوں میں یقیناً تمہاری شفاء نہیں رکھی'' کا مطلب یہ بیان کیا ہے کہ آپ نے یہ ان چیزوں کے بارے میں فرمایا جن میں شفاء نہیں ہوتی، البتہ جب ان میں شفاء ہو تو ان سے علاج کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، کیا آپ کو معلوم نہیں ہے کہ ضرورت کے وقت پیاسے کے لئے شراب پینا جائز ہے۔''

علامہ حصکفی رحمۃ اللہ علیہ ایک مقام پر فرماتے ہیں:

"اختلف في التداوي بالمحرم، وظاهر المذهب المنع كما في رضاع البحر، لكن نقل المصنف ثمه وهنا عن الحاوي: وقيل يرخص إذا علم فيه الشفاء ولم يعلم دواء آخر، كما رخص الخمر للعطشان، وعليه الفتوى." (۵۸)

یعنی ''تداوی بالمحرم میں اختلاف ہے، ظاہر مذہب ممانعت کا ہے، جیسا کہ ''البحر الرائق'' کی ''کتاب الرضاع'' میں ہے، لیکن مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے وہاں اور یہاں اس مقام پر ''حاوی'' سے نقل کیا ہے کہ: ایک قول یہ ہے کہ تداوی بالمحرم کی رخصت ہے، جبکہ

(۵۷) البحر الرائق، كتاب الطهارة: ۱/۲۰۴، دار الكتب العلمية بيروت

(۵۸) الدرالمختار، كتاب الطهارة، باب المياه، مطلب في التداوي بالمحرم: ۱/۱۵۴

شفاء کا ہونا اسی میں معلوم ہو اور (اس مرض کی) کوئی اور دواء معلوم نہ ہو، جیسا کہ پیاسے آدمی کے لیے شراب پینے کی رخصت ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔"

علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ اس کے تحت فرماتے ہیں:

"ففي النهاية عن الذخيرة يجوز إن علم فيه شفاء ولم يعلم دواء آخر، وفي الخانية في معنى قوله عليه الصلاة والسلام: "إن الله لم يجعل شفاء كم فيما حرم عليكم" كما رواه البخاري أن ما فيه شفاء لا بأس به، كما يحل الخمر للعطشان في الضرورة." (٥٩)

یعنی "نہایہ" میں "ذخیرہ" سے نقل کیا ہے تداوی بالمحرم جائز ہے، اگر شفاء کا ہونا اس میں شفاء معلوم ہو اور (اس بیماری کی) کوئی اور دواء معلوم نہ ہو۔ خانیہ میں آپ علیہ الصلاۃ والسلام کے فرمان: "اللہ تعالیٰ نے حرام چیزوں میں تمہاری شفاء نہیں رکھی۔" (جیسا کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس کو روایت کیا ہے) کے معنی کے بارے میں منقول ہے "جس چیز میں شفاء ہو تو اس سے علاج میں کوئی حرج نہیں ہے، جیسا کہ پیاسے کے لیے ضرورت کے وقت شراب پینا حلال ہے۔"

ایک اور مقام پر علامہ حصکفی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

"كل تداوٍ لا يجوز إلا بطاهر، وجوزه في النهاية بمحرم إذا أخبره طبيب مسلم أن فيه شفاء، ولم يجد مباحاً يقوم مقامه، قلت: وفي البزازية: ومعنى قوله عليه الصلاة والسلام "إن الله لم يجعل شفاء كم فيما حرم عليكم" نفي الحرمة عند العلم بالشفاء، دل عليه جواز شربه لإزالة العطش." (٦٠)

یعنی "علاج صرف پاک چیز سے جائز ہے۔ "نہایہ" میں اس کو حرام چیز کے

(٥٩) ردالمحتار، كتاب الطهارة، باب المياه، مطلب في التداوي بالمحرم: ١/١٥٤

(٦٠) الدر المختار، كتاب الحظر والإباحة: ٥/٢٧٥

ساتھ جائز قرار دیا ہے، جب طبیب مسلم اس کی خبر دے کہ اس میں شفاء ہے، اور وہ کوئی مباح چیز نہ پاتا ہو جو اس کے قائم مقام بن سکے۔ میں کہتا ہوں کہ "بزازیہ" میں ہے آپ علیہ الصلاۃ والسلام کے فرمان "اللہ تعالیٰ نے حرام چیز میں تمہاری شفاء نہیں رکھی ہے" کے معنی ہیں کہ شفاء کا جب علم ہو جائے تو حرمت منتفی ہو جاتی ہے۔ اس پر پیاس زائل کرنے کے لیے شراب پینے کا جواز دلالت کرتا ہے"۔

خلاصہ یہ ہے کہ اگر طبیب حاذق کو کوئی اور علاج معلوم نہ ہو تو حنفی فقہاء نے تداوی بالمحرم کے جواز میں امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے قول پر فتویٰ دیا ہے۔ لیکن طبیب کے علم کی شرط کتابوں میں امام ابو یوسف کے قول کے ساتھ مذکور نہیں اور امام سرخسی اور ابن نجیم رحمہما اللہ کی عبارت سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ ان کے ہاں کسی شرط کے بغیر تداوی بالمحرم مطلقاً جائز ہے لیکن مشائخ نے ایک خاص صورت میں ان کے قول کو اختیار کیا ہے کہ جب طبیب حاذق اس بیماری کا علاج صرف حرام چیز میں بتلائے اور کسی اور چیز سے اس کا علاج ممکن نہ ہو تو پھر تداوی بالمحرم جائز ہے، ورنہ نہیں۔(۶۱)

عدم جواز کی روایات

جن حضرات کے ہاں تداوی بالمحرم ناجائز ہے انہوں نے مختلف روایات سے استدلال کیا ہے:

۱- ابوداؤد شریف میں حضرت ابوالدرداء رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"إن الله أنزل الداء والدواء، وجعل لكل داء دواء، فتداووا ولا تتداووا بالحرام."(٦٢)

---

(٦١) تکملة فتح الملهم، كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب حكم المحاربين والمرتدين: ١٨٠/٢، نیز اس سلسلے میں دیکھئے، فيض الباري، كتاب الوضوء، باب أبوال الإبل والدواب والغنم ومرابضها: ٣٠/١، ٣١، ٤؛ معارف السنن، كتاب الطهارة، باب ما جاء في بول ما يؤكل لحمه: ٢٧٧/١، ٢٧٨

(٦٢) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الطب، باب الأدوية المكروهة، رقم الحديث: ٣٨٧٤، والبيهقي في سننه، كتاب الضحايا، باب النهي عن التداوي بما لا يكون حراماً في غير حال الضرورة: ٥/١٠، ...... =

یعنی "اللہ تعالیٰ نے بیماری اور علاج دونوں چیزیں اتاری ہیں اور ہر بیماری کے لئے ایک علاج مقرر کیا ہے، لہٰذا تم علاج کرو اور حرام چیز سے علاج نہ کرو۔"

۲-اسی طرح سنن ابوداؤد میں عبدالرحمٰن بن عثمان رضی اللہ عنہ سے روایت نقل کی گئی ہے کہ:

"أن طبيباً سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن ضفدع يجعلها في دواء، فنهاه النبي صلى الله عليه وسلم عن قتلها."(٦٣)

یعنی "ایک طبیب نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مینڈک کے بارے میں پوچھا کہ وہ اس کو دوا میں شامل کرنا چاہتا ہے تو آپ نے اسے مینڈک کے قتل کرنے سے منع فرمادیا۔"

۳-حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت نقل کی گئی ہے کہ انہوں نے فرمایا:

"نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الدواء الخبيث."(٦٤)

یعنی "حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ناپاک دواء کے استعمال سے منع فرمایا۔"

۴-ابوداود اور ابن ماجہ میں حضرت وائل بن حجر رضی اللہ عنہ سے روایت نقل کی گئی ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

"ذكر طارق بن سويد أو سويد بن طارق سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن الخمر، فنهاه، ثم سأله فنهاه، فقال له: يا نبي الله! إنها دواء، فقال

= رقم الحديث: ١٩٤٦٥، وأيضاً البيهقي في معرفة السنن والآثار، كتاب الضحايا، باب تحريم أكل مال الغير في غير حال الضرورة: ٢٩٤/٧

(٦٣) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الطبّ، باب في الأدوية المكروهة، رقم الحديث: ٣٨٧١، والبيهقي في سننه، كتاب الصيد والذبائح، باب ما جاء في الضفدع: ٢٥٨/٩، رقم الحديث: ١٨٧٨٣

(٦٤) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الطبّ، باب في الأدوية المكروهة، رقم الحديث: ٣٨٧٠، والترمذي في جامعه، أبواب الطب، باب ما جاء فيمن قتل نفسه بسمّ أو غيره، رقم الحديث: ٢٠٤٥، وابن ماجه في سننه، كتاب الطب، باب النهي عن الدواء الخبيث، رقم الحديث: ٣٤٥٩، وأحمد في مسنده، مسند أبي هريرة: ٤٤٦/٢، ٤٧٨، والحاكم في مستدركه، كتاب الطب: ٤٥٥/٤، رقم الحديث: ٨٢٦٠، وابن أبي شيبة في مصنفه، كتاب الطب، باب من كره الطبّ ولم يره: ٢٨/١٢، رقم الحديث: ٢٣٨٩٣

النبي صلى الله عليه وسلم : لا، ولكنها داء."(٦٥)

یعنی "طارق بن سوید یا سوید بن طارق نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے شراب کے بارے میں پوچھا تو آپ نے اسے منع فرمایا، اس نے پھر پوچھا آپ نے اسے منع فرمایا تو اس نے کہا کہ اے اللہ کے نبی! یہ تو علاج ہے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نہیں، بلکہ یہ بیماری ہے۔"

۵۔ حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے روایت نقل کی گئی ہے کہ وہ فرماتی ہیں:

"اشتكت ابنة لي فنبذت لها في الكوز، فدخل رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يغلي، فقال: ما هذا؟ فقلت: إن ابنتي اشتكت، فنبذت لها هذا، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إن الله لم يجعل شفاءكم في حرام."(٦٦)

یعنی "میری بیٹی بیمار ہوگئی اور میں نے اس کے لئے کوزے میں نبیذ بنائی، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے تو وہ جوش مار رہی تھی۔ آپ نے فرمایا کہ یہ کیا چیز ہے؟ میں نے کہا کہ میری بیٹی بیمار ہوگئی ہے اور میں نے اس کے لئے یہ نبیذ بنائی ہے۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے حرام چیز میں تمہاری شفاء نہیں رکھی۔"

(٦٥) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الأشربة، باب تحريم التداوي بالخمر، رقم: ٥١١٢، وأبو داود في سننه، كتاب الطب، باب في الأدوية المكروهة، رقم الحديث: ٣٨٧٣، والدارمي في سننه، كتاب الأشربة، باب ليس في الخمر شفاء: ٢/١٥٣، رقم الحديث: ٢٠٩٥، وابن حبان في صحيحه (الإحسان بترتيب صحيح ابن حبان)، كتاب الطهارة، باب النجاسة وتطهيرها: ٣/٢٧٩، رقم الحديث: ١٣٨٧، والطيالسي في مسنده، حديث وائل بن حجر: ١/١٣٧، رقم الحديث: ١٠١٨، والنسائي في سننه الكبرى، كتاب الأشربة المحظورة، لبن البقر: ٤/١٩٤، رقم الحديث: ٦٨٦٥

(٦٦) أخرجه ابن حبان في صحيحه (الإحسان بترتيب صحيح ابن حبان)، كتاب الطهارة، باب النجاسة وتطهيرها: ٣/٢٧٩، ٢٨٠، رقم الحديث: ١٣٨٨، والبيهقي في سننه، كتاب الضحايا، باب النهي عن التداوي بالمسكر: ١٠/٥، رقم الحديث: ١٩٤٦٣

۶- امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا اثر نقل کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا:

"ما كان الله ليجعل في رجس أو فيما حرم شفاء" وفي رواية أخرى: عن أبي وائل، قال: "اشتكى رجل منا، فنعت له السكر، فأتينا عبدالله، فسألناه، فقال: إن الله لم يجعل شفاء كم فيما حرم عليكم." (٦٧)

یعنی "اللہ تعالیٰ نے نجس یا حرام چیزوں میں تمہاری شفاء نہیں رکھی۔" حضرت ابووائل رضی اللہ عنہ سے ایک اور روایت میں مروی ہے کہ انہوں نے کہا، ہم میں سے ایک آدمی بیمار ہوگیا اور اس کا علاج شراب بتایا گیا، لہٰذا ہم حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے پاس آئے اور ان سے ہم نے پوچھا تو انہوں نے فرمایا کہ "حرام چیزوں میں اللہ تعالیٰ نے تمہاری شفاء نہیں رکھی۔"

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے "کتاب الاشربۃ" میں اس اثر کو تعلیقاً نقل کیا ہے۔ (٦٨)

۷- عطا بن ابی رباح رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا: "اللهم لا تشف من استشفى بالخمر." (٦٩) یعنی "اے اللہ! اس آدمی کو شفا نہ دے جو شراب سے شفا حاصل کرے۔"

مذکورہ روایات کا محمل

جن فقہاء کے ہاں تداوی بالمحرم جائز ہے انہوں نے ان احادیث کو اختیار کی صورت پر محمول کیا ہے کہ جب مرض کا کوئی اور علاج معلوم ہو اور اس کے باوجود حرام چیز سے علاج کیا جائے تو یہ ناجائز ہے۔ (٧٠)

(٦٧) أخرجه الطحاوي في شرح معاني الآثار، كتاب الطهارة، باب حكم بول ما يوكل لحمه: ١/٨٣، مكتبه حقانيه ملتان.

(٦٨) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأشربة، باب شراب الحلواء والعسل، رقم الحديث: ٥٦١٤.

(٦٩) أخرجه الطحاوي في شرح معاني الآثار، كتاب الطهارة، باب حكم بول ما يوكل لحمه: ٨٣/١

(٧٠) ديكهئے، عمدة القاري، كتاب الوضوء، باب أبوال الإبل والدواب والغنم ومرابضها: ٢٣٢/١، فيض الباري، كتاب الوضوء، باب أبوال الإبل والدواب والغنم ومرابضها: ٣٣١/١، بذل المجهود، كتاب الطب:

ابن حزم ظاہری رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ جب حرام کے بغیر کوئی اور علاج نہ ہو تو وہ حرام نہیں رہتی بلکہ حلال ہو جاتی ہے لہذا اس سے علاج جائز ہوگا۔ چنانچہ مولانا محمد یوسف کاندھلوی رحمۃ اللہ علیہ "أمـانـي الأحبار" میں ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ کے حوالے سے فرماتے ہیں:

"جاء اليقين بإباحة الميتة والخنزير عند خوف الهلاك من الجوع، فقد جعل تعالىٰ شفاء نا من الجوع المهلك فيما حرم علينا في غير تلك الحال، ونقول: نعم! إن الشيء ما دام حراماً علينا فلا شفاء لنا فيه، فإذا اضطررنا إليه فلم يحرم علينا حينئذٍ، بل هو حلال فهو لنا حينئذ شفاء، وهذا ظاهر الخبر."(۷۱)

یعنی "یہ یقین سے ثابت ہے کہ بھوک سے ہلاکت کے اندیشے کی صورت میں خنزیر اور میتہ حلال ہے اور جو چیزیں عام حالت میں حرام ہیں اللہ تعالیٰ نے مہلک بھوک سے ان میں ہماری شفاء رکھی ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ ہاں! چیز جب تک ہم پر حرام ہے تو اس میں ہماری شفاء نہیں ہے اور جب ہم اس کے کھانے پر مجبور ہو جاتے ہیں تو اس وقت وہ ہم پر حرام نہیں رہتی بلکہ حلال ہو جاتی ہے۔ اس وقت اس میں ہماری شفاء ہے اور یہی حدیث کا ظاہر ہے۔"

فَفَعَلُوْا فَصَحُّوْا.

"فصحوا" فرجعوا إلى صحتهم کے معنی میں ہے کہ ان کی صحت واپس لوٹ آئی۔(۷۲) ایک روایت میں یہ اضافہ بھی ہے کہ "وسمنوا" یعنی "وہ موٹے ہو گئے۔" ایک اور روایت میں یہ اضافہ ہے کہ "ورجعت إليهم ألوانهم" یعنی "ان کی رنگت واپس لوٹ آئی۔"(۷۳)

=باب في الأدوية المكروهة: ۱۱/۵۹۸، معارف السنن، كتاب الطهارة، باب ما جاء في بول ما يؤكل لحمه: ۱/۲۷۸، أماني الأحبار، شرح معاني الآثار، كتاب الطهارة، باب حكم بول ما يوكل لحمه: ۲/۱۱۵

(۷۱) أماني الأحبار شرح معاني الآثار، كتاب الطهارة، باب حكم بول ما يوكل لحمه: ۱/۱۱۵

(۷۲) مرقاة المفاتيح: ۷/۹۷

(۷۳) فتح الباري، كتاب الوضوء، باب أبوال الإبل والدواب والغنم ومرابضها: ۱/۴۴۱، عمدة القاري، كتاب الوضوء، باب أبوال الإبل والدواب والغنم ومرابضها: ۳/۲۲۹

وَقَتَلُوْا رُعَاتَهَا

ایک روایت میں "رِعَـاء" کے الفاظ نقل کئے گئے ہیں۔(۷۴) رِعاء اور رُعاۃ دونوں "راعی" کی جمع ہیں جیسے "صاحب" کی جمع "صحاب" اور "قاضی" کی جمع "قضاۃ" آتی ہے۔ راعی عربی میں چرواہے اور نگہبان کو کہا جاتا ہے۔(۷۵)

ایک اعتراض کا جواب

حدیث باب میں "رُعاۃ" جمع کا صیغہ ہے کہ انہوں نے کئی چرواہوں کو قتل کیا۔

صحیح ابوعوانہ کی روایت میں ہے کہ:

"فـقتلوا أحد الراعيين وجاء الآخر قد جزع، فقال: قد قتلوا صاحبي، وذهبوا بالإبل."(٧٦)

یعنی "انہوں نے ایک چرواہے کو قتل کر دیا اور دوسرا گھبرایا ہوا آیا اور کہا کہ انہوں نے میرے ساتھی کو قتل کر دیا ہے اور اونٹوں کو لے گئے ہیں۔"

اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے ایک چرواہے کو قتل کیا۔

معجم طبرانی میں موصولاً اسناد صالح کے ساتھ حضرت سلمہ بن اکوع رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ یہ چرواہا حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا غلام تھا اور اس کا نام یسار تھا۔ نماز بہت خشوع وخضوع سے پڑھا کرتا تھا، لہٰذا حضور

---

(٧٤) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب حكم المحاربين والمرتدين، رقم الحديث: ٤٣٥٣

(٧٥) دیکھئے، شرح النووي على الصحيح المسلم، كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب حكم المحاربين والمرتدين: ١/٥٦

(٧٦) فتح الباري، كتاب الوضوء، باب أبوال الإبل والدواب والغنم ومرابضها: ١/٤٤١، عمدة القاري، كتاب الوضوء، باب أبوال الإبل والدواب والغنم ومرابضها: ٣/٢٢٩

مسند ابی عوانہ کی روایت میں "قد جزع" کے بجائے "قد جُرِح" کے الفاظ منقول ہیں۔ چنانچہ اس میں ہے:

"فخرجوا فقتلوا أحد الراعيين، وجاء الآخر قد جرح، فقال: قد قتلوا صاحبي، وذهبوا بالإبل." (مسند أبي عوانه، كتاب الحدود: ٨٩/٤، رقم الحديث: ٥١٢٣، دار المعرفة، بيروت)

اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں آزاد کرکے مقام "حرہ" میں اپنے اونٹوں کے پاس بھیج دیا۔ حضرت یسار رضی اللہ عنہ وہیں تھے کہ یمن کے قبیلہ عرینہ کی ایک جماعت نے اسلام قبول کرنے کا اظہار کیا۔ معجم طبرانی کی اس روایت میں آگے عرنیین کے واقعہ اور حضرت یسار رضی اللہ عنہ کی شہادت کا ذکر ہے۔ (۷۷)

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حضرت یسار رضی اللہ عنہ کے قتل کی خبر لانے والے راعی کا نام مجھے معلوم نہیں ہوسکا، بظاہر وہ صدقے کے اونٹوں کا چرواہا تھا۔

بہر حال بخاری شریف کی تمام روایات میں اس بات کا ذکر ہے کہ انہوں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے "راعی" کو قتل کیا ہے اور ان روایات میں "راعی" صیغہ مفرد کے ساتھ نقل کیا گیا ہے۔ مسلم شریف کی روایات میں بھی اسی طرح ہے۔ (۷۸)، سوائے دو روایتوں کے کہ ان میں جمع کا صیغہ منقول ہے۔ (۷۹) نیز صحیح ابن حبان کی دو روایتوں میں بھی جمع کا صیغہ نقل کیا گیا ہے۔ (۸۰) اس طرح ان روایات میں بظاہر تعارض واقع ہو رہا ہے۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ اس تعارض کے جواب میں فرماتے ہیں کہ ایک احتمال یہ ہے کہ انہوں نے کئی چرواہوں کو قتل کیا ہو لیکن بعض راویوں نے اہمیت کی وجہ سے صرف حضرت یسار رضی اللہ عنہ کے ذکر پر اکتفا کیا ہو جب کہ بعض نے ان کے ساتھ دوسروں کو بھی ذکر کر دیا ہو۔

دوسرا احتمال یہ ہے کہ صرف ایک چرواہے کو قتل کیا گیا ہو۔ جیسا کہ مسلم کی ایک روایت کے علاوہ بخاری ومسلم کی تمام روایتوں میں ہے۔ البتہ بعض راویوں نے روایت بالمعنی نقل کی ہو اور مجازاً اس کے لئے جمع کا صیغہ استعمال کر دیا ہو۔

---

(۷۷) المعجم الكبير للطبراني: ۷/۶، ۷، رقم الحديث: ۶۲۲۳.

(۷۸) فتح الباري، كتاب الوضوء، باب أبوال الإبل والدواب والغنم ومرابضها: ۱/۴۴۱، ۴۴۲.

(۷۹) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب حكم المحاربين والمرتدين، رقم الحديث: ۴۳۵۳، ۴۳۶۰.

(۸۰) أخرجه ابن حبان في صحيحه (الإحسان بترتيب صحيح ابن حبان)، كتاب الطهارة، باب النجاسة وتطهيرها، ذكر الخبر المصرح بأن أبوال ما يؤكل لحومها غير نجسة: ۳/۲۷۷، رقم الحديث: ۱۳۸۳، وكتاب الحدود، باب قطع الطريق، ذكر البيان بأن المصطفى صلى الله عليه وسلم إنما سمر أعين الرعاء: ۱۰/۳۲۲، رقم الحديث: ۴۴۵۷.

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے اسی دوسرے احتمال کو ترجیح دی ہے کہ اصحاب مغازی نے صرف حضرت یسار رضی اللہ عنہ کا ذکر کیا ہے۔ ان کے علاوہ کسی اور کا ذکر نہیں کیا۔ (۸۱)

وَاسْتَاقُوْا الإِبِلَ

کل پندرہ اونٹنیوں کو یہ لوگ لے گئے تھے۔ ان میں سے "حسناء" نامی ایک اونٹنی کو انہوں نے ذبح کر دیا تھا اور باقی اونٹنیاں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو واپس کر دی گئیں۔ (۸۲)

فَبَعَثَ فِيْ آثَارِهِمْ

علامہ واقدی رحمۃ اللہ علیہ نے مغازی میں لکھا ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے تعاقب میں بیس شاہسواروں کو بھیجا تھا اور حضرت کرز بن جابر فہری رضی اللہ عنہ کو ان کا امیر مقرر کیا تھا۔ یہ لوگ ان کو تلاش کرنے کے لئے نکلے یہاں تک کہ رات ہوگئی اور ''حرہ'' میں انہوں نے رات گزاری۔ صبح ہوئی تو ناشتہ کیا اور انہیں کچھ سوجھ نہیں رہا تھا کہ اچانک انہوں نے ایک عورت کو اونٹ کا شانہ اٹھائے ہوئے دیکھا اور اس سے پوچھا کہ یہ کیا ہے؟ اس خاتون نے کہا کہ کچھ لوگوں پر میرا گزر ہوا ہے، انہوں نے اونٹ ذبح کیا ہوا تھا اور یہ شانہ انہوں نے مجھے دیا۔ صحابہ رضی اللہ عنہم کی جماعت نے اس خاتون سے پوچھا کہ وہ کہاں ہیں؟ خاتون نے کہا کہ وہ ''حرہ'' کی اس ویران زمین میں ہیں۔ جب تم ان کے پاس پہنچو گے تو تمہیں آگ کا دھواں نظر آئے گا؟ شاہسواروں کی جماعت ان کے پیچھے چلی اور انہیں اس حالت میں پایا کہ وہ کھانے سے فارغ ہو چکے تھے۔ صحابہ رضی اللہ عنہم نے ان کا گھیراؤ کر لیا اور ان سے گرفتاری کا مطالبہ کیا تو ان سب نے گرفتاری دے دی۔ صحابہ رضی اللہ عنہم نے انہیں باندھ کر گھوڑوں کے پیچھے ڈال دیا اور مدینہ کی طرف لے آئے۔ انہوں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو ایک جنگل میں پایا اور آپ کی طرف چلے گئے۔ (۸۳)

(۸۱) فتح الباري، كتاب الوضوء، باب أبوال الإبل والدواب والغنم ومرابضها: ۱/ ۴۴۱، ۴۴۲.

(۸۲) "وكانت اللقاح خمس عشرة لقحة غزاراً، فردّوها إلى المدينة، ففقد رسول الله صلى الله عليه وسلم منها لقحة تدعى الحناء، فسأل عنها، فقيل: نحروها." الطبقات لابن سعد، سرية كرز بن جابر الفهري إلى العرنيين: ۲/ ۹۳، نیز دیکھئے، كتاب المغازي للواقدي: ۲/ ۵۷۰

(۸۳) كتاب المغازي للواقدي: ۲/ ۵۶۹

اس سریے کا نام سریہ کرز بن جابر فہری ہے اور اس میں بیس شاہسوار شریک تھے، جن میں حضرت سلمہ بن اکوع اسلمی، ابورہم غفاری، ابوذر غفاری، بریدۃ بن حصیب اسلمی، رافع بن مکیث، جندب بن مکیث، بلال بن حارث مزنی، عبداللہ بن عمرو بن عوف مزنی، جعال بن سراقہ، صفوان بن معطل، ابورودعہ معبد بن خالد جہنی، عبداللہ بن بدر، سوید بن صخر اور ابوضبیس جہنی رضی اللہ عنہم کے نام شامل ہیں۔(۸۴)

موسیٰ بن عقبہ نے مغازی میں لکھا ہے کہ اس سریے کے امیر سعید بن زید یا سعد بن زید اشہلی رضی اللہ عنہ تھے جب کہ علامہ واقدی کے حوالے سے ابھی گزرا ہے کہ اس سریے کے امیر حضرت کرز بن جابر فہری رضی اللہ عنہ تھے۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے ان دونوں کے درمیان اس طرح تطبیق بیان کی ہے کہ پورے سریے کے امیر حضرت کرز بن جابر فہری رضی اللہ عنہ جب کہ اس سریے میں شریک انصار کے امیر ابن زید اشہلی رضی اللہ عنہ تھے۔(۸۵)

فَأُتِيَ بِهِمْ، فَقَطَعَ أَيْدِيَهُمْ، وَأَرْجُلَهُمْ

داؤدی رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ ان کے دونوں ہاتھ پاؤں کاٹے گئے تھے۔(۸۶) لیکن ترمذی کی روایت سے اس کی تردید ہوتی ہے اور اس میں ہے کہ "فقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف"(۸۷) کہ ان کے ہاتھ پاؤں خلاف سے کاٹے گئے، یعنی ایک ہاتھ اور ایک پاؤں۔

وَسَمَلَ أَعْيُنَهُمْ

علامہ خطابی رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ "السمل فقء العين بأي شيء كان" یعنی کسی بھی چیز کے ساتھ آنکھ پھوڑنے کو "سمل" کہا جاتا ہے۔

---

(۸۴) دیکھئے، كتاب المغازي للواقدي: ۲/۵۷۱، فتح الباري، كتاب الوضوء، باب أبوال الإبل والدواب والغنم ومرابضها: ۱/۴۴۲

(۸۵) فتح الباري، كتاب الوضوء، باب أبوال الإبل والدواب والغنم ومرابضها: ۱/۴۴۲

(۸۶) فتح الباري، كتاب الوضوء، باب أبوال الإبل والدواب والغنم ومرابضها: ۱/۴۴۲

(۸۷) أخرجه الترمذي في جامعه، كتاب الطهارة، باب ماجاء في بول ما يوكل لحمه، رقم الحديث: ۷۲

چنانچہ ابوذؤیب ہذلی نے اپنے اونٹوں کے مرثیے میں کہا ہے:

"والعين بعدهم، كأنّ حذاقها سملت بشوك، فهي عور تدمع." (۸۸)

یعنی "ان کی موت کے بعد گویا آنکھوں کے ڈھیلوں میں کانٹے چبھودیئے گئے ہیں اور وہ اندھی ہوکر آنسو بہارہی ہیں۔"

ابن الاثیر جزری رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ "سمل" گرم لوہے کے ساتھ آنکھ پھوڑنے کو کہا جاتا ہے۔(۸۹) ایک روایت میں "سمّرت أعينهم" (۹۰) آیا ہے اور تسمیر اور سمر کہا جاتا ہے کہ لوہے کی سلاخوں کو گرم کیا جائے اور انہیں آنکھوں میں پھیر دیا جائے یہاں تک کہ آنکھوں کی بینائی چلی جائے۔

ایک اور روایت سے مزید وضاحت ہوجاتی ہے کہ "أمر بمسامير فأحميت فكحلهم بها." (۹۱) یعنی "سلاخوں کو گرم کیا گیا اور ان کی آنکھوں میں پھیر دیا گیا۔"

ہاتھ پاؤں کاٹنا یا تو محاربہ کی سزا تھی اور یا حضرت یسار رضی اللہ عنہ کے قتل کا قصاص تھا، کیوں کہ انہوں نے حضرت یسار رضی اللہ عنہ کو اس طرح قتل کیا تھا۔ جمہور فقہاء کے ہاں آنکھوں کا داغنا بھی قصاصاً تھا اور اس سے انہوں نے قصاص میں مساوات و برابری پر استدلال کیا ہے، لیکن احناف کے ہاں قصاص صرف تلوار سے لیا جائے گا اور اس میں صرف نفس قتل میں مساوات ہوتی ہے، کیفیت قتل میں مساوات نہیں ہوتی۔ حدیث باب کو انہوں نے تعزیر و سیاست پر محمول کیا ہے یا یہ مثلہ سے نہی کی روایات کی وجہ سے منسوخ ہے۔(۹۲)

---

(۸۸) معالم السنن للخطابي، كتاب الحدود، باب في المحاربة: ٢٠٢/٦، فتح الباري، كتاب الوضوء، باب أبوال الإبل والدواب ......: ٤٤٢/١

(۸۹) "سُمِلَتْ عينه، إذا فُقِئَت بحديدة مُحْمَاة". جامع الأصول: ٤٩١/٣

(۹۰) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب حكم المحاربين والمرتدين، رقم الحديث: ٤٣٣١

(۹۱) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الجهاد والسير، باب إذا حرق المشرك المسلم هل يحرق؟ رقم الحديث: ٣٠١٨

(۹۲) تكملة فتح الملهم، كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب حكم المحاربين والمرتدين: ١٨٢/٢، معارف السنن، كتاب الطهارة، باب ما جاء في بول ما يوكل لحمه: ٢٧٩/١

اس کی تائید جامع ترمذی میں منقول ابن سیرین رحمۃ اللہ علیہ کے اس قول سے بھی ہوتی ہے کہ:

"إنما فعل بهم النبي صلى الله عليه وسلم هذا قبل أن تنزل الحدود."(۹۳) یعنی "حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ سزا اس وقت دی تھی جب حدود کے احکام نازل نہیں ہوئے تھے۔"

قصاص بالمثل پر کتاب القصاص میں تفصیلی گفتگو ہو چکی ہے۔ وہاں ملاحظہ کی جائے۔

ملاحدہ کے اعتراض کا جواب

دورِ حاضر کے بعض ملاحدہ نے اس واقعے پر یہ اعتراض کیا ہے کہ عرنیین کو دی گئی یہ سزا انتہائی سنگدلی پر مبنی تھی کہ ان کے ہاتھ پاؤں کاٹے گئے، آنکھوں کو داغا گیا اور انہیں اسی طرح بھوکی پیاسی حالت میں چھوڑ دیا گیا یہاں تک کہ وہ مر گئے۔

لیکن وہ لوگ اس طرف نہیں دیکھتے کہ ان کا فعل اس سے بھی زیادہ قساوتِ قلبی اور سنگدلی پر مبنی تھا بلکہ روایات اور انسانی اقدار سے کوسوں دور تھا کہ وہ صرف مرتد ہی نہیں ہوئے، بلکہ انہوں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے احسانات کا ایسا بدلہ دیا کہ انسانی اقدار کے حامل کسی شخص سے اس کا تصور نہیں ہو سکتا، وہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس بھوکے پیاسے، لاغر اور مریض ہونے کی حالت میں آئے تھے، آپ نے ان کو ٹھکانا دیا، کھانا کھلایا اور مزید احسان یہ فرمایا کہ ان کو صدقہ کے اونٹوں کے پاس بھیج دیا اور اپنے اونٹوں کے دودھ پینے کی

= علامہ ابن الملک رومی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

"وإنما فعل صلى الله عليه وسلم بهم هذا مع نهيه عن المثلة؛ إما لأنهم فعلوا ذلك بالرعاة، كما روي عن أنس رضي الله عنه: أن يساراً راعي رسول الله صلى الله عليه وسلم قتلوه، وقطعوا يديه ورجليه، وغمزوا شركةً في لسانه وعينيه، فعاقبهم بمثل ذلك، وإما لعظم جرمهم؛ فإنهم ارتدوا، وسفكوا الدم المحرم، وقطعوا الطريق، وأخذوا الأموال، وللإمام أن يجمع بين العقوبات في مثله سياسةً." شرح مصابيح السنة لابن الملك الرومي: ۱۷۳/٤، ۱۷٤، نیز دیکھیے، مرقاة المفاتيح: ۹۷/۷

(۹۳) أخرجه الترمذي في جامعه، كتاب الطهارة، باب ماجاء في بول ما يوكل لحمه، رقم الحديث: ۷۳، والبخاري في صحيحه، كتاب الطب، باب الدواء بأبوال الإبل، رقم: ٥٦٨٦ -

ان کو اجازت دی، انہیں جس عمدہ غذا، فضا اور دواء کی ضرورت تھی آپؐ نے انہیں مہیا کی لیکن وہ صرف اسلام سے ہی نہیں پھرے بلکہ اونٹوں پر ڈاکہ ڈالا اور بے گناہ چرواہے کو قتل کر کے ہاتھ پاؤں کاٹ کر اس کی آنکھوں میں کانٹے چبھو دیے۔ وہ اس سے بھی سخت سزا کے لائق تھے لیکن آپؐ نے انہیں صرف جرم کے بقدر سزا دی، اس طرح کے ظالم اور سنگدل لوگوں کی اس سزا پر اسلام اور مسلمانوں کی عداوت میں اندھا آدمی ہی اعتراض کر سکتا ہے۔(۹۴)

ثُمَّ لَمْ يَحْسِمْهُمْ حَتّٰى مَاتُوْا

"الحسم" خون روکنے کے لئے آگ کے ساتھ داغنے کو کہا جاتا ہے۔

حدود و جنایات میں خون روکنے کے لئے عضو کاٹنے کے بعد داغ دیا جاتا ہے لیکن یہاں ایسا نہیں کیا گیا کیونکہ یہ لوگ ارتداد کی وجہ سے واجب القتل ہو چکے تھے اور جو آدمی واجب القتل ہو اس کے عضو کو نہیں داغا جاتا۔ البتہ اگر وہ خود داغے تو اسے روکا نہیں جاتا۔ لیکن جس آدمی پر قطع ید واجب ہو تو علماء کا اتفاق ہے کہ خون روکنے اور اس کی جان بچانے کے لئے ہاتھ کا داغنا ضروری ہے۔(۹۵)

وَطَرَحَهُمْ بِالْحَرَّةِ

"حَـرَّة" حاء کے فتحہ اور راء کی تشدید کے ساتھ ہے، سیاہ پتھروں والی زمین کو کہتے ہیں۔ مدینہ میں یہ معروف جگہ کا نام ہے۔(۹۶)

يَسْتَسْقُوْنَ فَمَا يُسْقَوْنَ حَتّٰى مَاتُوْا

بخاری شریف کی ایک روایت میں "فرأيت الرجل منهم يكدم الأرض بلسانه حتى يموت"(۹۷) جب کہ صحیح ابوعوانہ کی روایت میں "يعض الأرض ليجد بردها مما يجد من الحر

(۹٤) تكملة فتح الملهم، كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب حكم المحاربين والمرتدين: ۱۸۲/۲

(۹۵) مختصر سنن أبي داود للمنذري، كتاب الحدود، باب في المحاربة: ۲۰۳/٦

(۹٦) فتح الباري، كتاب الوضوء، باب أبوال الإبل والدواب والغنم ومرابضها: ٤٤٣/١

(۹۷) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الطب، باب الدواء بألبان الإبل، رقم: ٥٦٨٥

والشدة"(۹۸) کے الفاظ نقل کیے گئے ہیں۔

ایک اشکال اور اس کے جوابات

اہل اسلام کا اجماع ہے کہ جو آدمی واجب القتل ہو اور وہ پیاسا ہو تو اس سے پانی نہیں روکا جائے گا کیوں کہ اس کی سزا صرف قتل ہے اور پانی روکنے کی صورت میں اس پر قتل اور پیاس دو عذاب جمع ہو جائیں گے۔ ظاہر ہے کہ یہ جائز نہیں ہے جب کہ اس واقعے میں ان لوگوں کو پانی مانگنے کے باوجود نہیں دیا گیا اور اسی حالت میں ان کا انتقال ہو گیا۔(۹۹)

شارحین حدیث کی طرف سے اس کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں:

۱- قاضی عیاض رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ اشکال اس لئے نہیں ہو سکتا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ خود نہیں کیا اور نہ ہی آپ نے پانی پلانے سے کسی کو روکا ہے۔(۱۰۰)

حافظ ابن حجر اور علامہ عینی رحمہما اللہ نے اس جواب کو رد کر دیا ہے اور کہا ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اس پر مطلع تھے اور آپ کا سکوت اختیار کرنا ثبوت حکم کے لئے کافی ہے۔ چنانچہ حافظ صاحب فرماتے ہیں:

"وهو ضعيف جداً لأن النبي صلى الله عليه وسلم اطلع على ذلك

---

(۹۸) أخرجه أبو عوانة في مسنده، كتاب الحدود، باب بيان إقامة الحدود على من يرتدّ عن الإسلام ......: ٥٤/٤، رقم: ٦١١١

(۹۹) دیکھئے، شرح النووي على الصحيح لمسلم، كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب حكم المحاربين والمرتدين: ١٥٥/١١، فتح الباري، كتاب الوضوء، باب أبوال الإبل والدواب والغنم ومرابضها: ٤٤٣/١، عمدة القاري، كتاب الوضوء، باب أبوال الإبل والدواب والغنم ومرابضها: ٣٣٣/٣، إرشاد الساري، كتاب الوضوء، باب أبوال الإبل والدواب والغنم ومرابضها: ٤٦٢/١، مرقاة المفاتيح: ٩٧/٧، شرح الطيبي: ١٠٤/٧

(۱۰۰) دیکھئے، إكمال المعلم بفوائد مسلم، كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب حكم المحاربين والمرتدين: ٤٨٢/٥، نیز دیکھئے، شرح الأبي المالكي: ٤١١/٤، فتح الباري، كتاب الوضوء، باب أبوال الإبل والدواب والغنم ومرابضها: ٤٤٣/١، عمدة القاري، كتاب الوضوء، باب أبوال الإبل والدواب والغنم ومرابضها: ٢٣٣/٣، إرشاد الساري، كتاب الوضوء، باب أبوال الإبل والدواب والغنم ومرابضها: ٤٦٢/١

وسكوته كافٍ في ثبوت الحكم."(۱۰۱)

یعنی "یہ انتہائی کمزور بات ہے، کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اس پر مطلع تھے اور آپ کا سکوت اختیار کرنا ثبوت حکم کے لئے کافی ہے۔"

۲۔ علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ صحیح حدیث میں منقول ہے کہ انہوں نے چرواہے کو قتل کیا اور وہ مرتد ہوگئے، لہٰذا اس کے بعد ان کے لئے پانی پلانے یا اس کے علاوہ کسی قسم بھی حرمت باقی نہیں رہی۔ یہی وجہ ہے کہ طہارت کا پانی پیاس سے مرنے والے مرتد کو دے کر تیمم کرنا جائز نہیں، البتہ ذمی اور جانور کو پلانا واجب ہے۔ شرح مسلم میں علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ کے الفاظ ہیں:

"قلت: قد ذكر في هذا الحديث الصحيح أنهم قتلوا الرعاة وارتدوا عن الإسلام وحينئذ لا يبقى لهم حرمةٌ في سقي الماء ولا غيره، وقد قال أصحابنا: لايجوز لمن معه من الماء مايحتاج إليه للطهارة أن يسقيه لمرتد يخاف الموت من العطش ويتيمم، ولو كان ذميًا أو بهيمةً وجب سقيه ولم يجز الوضوء به حينئذ."(۱۰۲)

یعنی "میں نے کہا کہ اس صحیح حدیث میں نقل کیا گیا ہے کہ انہوں نے چرواہوں کو قتل کیا اور وہ اسلام سے پھر گئے، لہٰذا اس وقت ان کے لئے پانی پلانے وغیرہ کی حرمت باقی نہیں رہتی، ہمارے اصحاب نے کہا ہے کہ اگر کسی کے پاس طہارت کے لئے پانی ہو تو اس کے لئے جائز نہیں ہے کہ وہ پیاس سے مرنے والے مرتد کو پانی پلائے اور خود تیمم کرے۔"

۳۔ حافظ منذری رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ان کو پانی نہ پلانا اس بات کی

---

(۱۰۱) فتح الباري، كتاب الوضوء، باب أبوال الإبل والدواب والغنم ومرابضها: ۱/۴۴۳

علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ کے الفاظ ہیں: "وفيه نظر؛ لأنه صلى الله عليه وسلم اطلع على ذلك، وسكوته كافٍ في ثبوت الحكم." عمدة القاري، كتاب الوضوء، باب أبوال الإبل والدواب والغنم ومرابضها: ۳/۲۳۳

(۱۰۲) شرح النووي على الصحيح لمسلم، كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب قتل المحاربين والمرتدين: ۱۱/۱۵۵

سزا تھی کہ انہوں نے آپ کو دودھ پلانے کا بدلہ ردت اور ڈاکے کی صورت میں دیا۔ آپ نے اس نعمت کی ناشکری کی سزا انہیں پیاسا رکھنے کی صورت میں دی اور یہ آپ کی دعا کی قبولیت بھی تھی جو آپ نے ان کے پیاسا ہونے کے لئے کی تھی۔

تلخیص ابوداؤد میں حافظ منذری رحمۃ اللہ علیہ کے الفاظ ہیں:

"وترك سقي النبي صلى الله عليه وسلم لهم الماء عقوبة لما جازوا سقي النبي صلى الله عليه وسلم بالردة والحرابة، أراد أن يعاقبهم على كفر هذا السقي بالإعطاش، وروي عن سعيد بن المسيب -وذكر هذا الحديث- فزعم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: عطش الله من عطش آل محمد الليلة. فكأن ترك سقيهم إجابة لدعوته صلى الله عليه وسلم." (١٠٣)

یعنی "نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ان کو پانی نہ پلانا اس لئے تھا کہ انہوں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے دودھ پلانے کا بدلہ ردت اور ڈاکے کی صورت میں دیا، آپ نے اس دودھ پلانے کی ناشکری کی سزا انہیں پیاسا رکھنے کے ساتھ دینا چاہی۔ سعید بن مسیب رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے کہ انہوں نے یہ حدیث ذکر کی اور ان کا خیال ہے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، "اللہ تعالیٰ ان لوگوں کو پیاسا رکھے جنہوں نے آج رات آل محمد کو پیاسا رکھا۔" گویا ان کو پانی نہ پلانا آپ کی دعا کی قبولیت کی وجہ سے تھا۔"

سعید بن مسیب رحمۃ اللہ علیہ کی یہ روایت سنن نسائی میں بھی نقل کی گئی ہے اور اس کے الفاظ ہیں:

"و ستاقوا اللقاح، فزعموا أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: اللهم عطّش من عطش آل محمد الليلة." (١٠٤)

---

(١٠٣) مختصر سنن أبي داود للمنذري، كتاب الحدود، باب في المحاربة: ٢٠٤/٦

(١٠٤) أخرجه النسائي في سننه، كتاب المحاربة، باب تاويل قول الله عزّوجلّ ﴿إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً......﴾، رقم الحديث: ٤٠٤١

یعنی "وہ لوگ اونٹنیوں کو ہانک کر لے گئے اور ان کا خیال تھا کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے، اے اللہ! ان لوگوں کو پیاسا رکھ جنہوں نے آج رات آل محمد کو پیاسا رکھا ہے۔"

اس کی وجہ یہ ہے کہ ان اونٹنیوں کا دودھ روزانہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس لایا جاتا تھا لیکن اونٹنیوں کو لے جانے کی وجہ سے اس دن دودھ نہیں پہنچا اور آپ کو ان کے ارتداد، چرواہے کو قتل کرنے اور اونٹنیوں کو لے جانے کی اطلاع پہنچی تو آپ نے ان کے پیاسا ہونے کی بددعا کی۔(۱۰۵)

۵- علامہ ابی مالکی رحمۃ اللہ علیہ نے ان تمام جوابات کو رد کردیا ہے اور کہا ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے احسان کی ناقدری اور آل محمد کو پیاسا رکھنا گناہ ہے اور اس کی سزا تادیب ہے، زیادہ سے زیادہ قتل کے ساتھ ایک اور گناہ کا ارتکاب کیا گیا ہے اور جب قتل کے ساتھ کوئی اور جرم بھی جمع ہوجائے تو سزا صرف قتل ہی ہوتی ہے۔خود ان کا میلان اس طرف ہے کہ آپ نے انہیں قصاصاً پیاسا رکھا ہے، کیونکہ انہوں نے آپ کے چرواہے کو پیاسا رکھا تھا اور اسی حالت میں وہ شہید ہوگئے تھے۔(۱۰٦)

علامہ ابی رحمۃ اللہ علیہ کا یہ جواب اولیٰ معلوم ہوتا ہے کہ یہ قصاصاً تھا اور اس وقت قصاص بالمثل جائز تھا، یہی وجہ ہے کہ ان کی آنکھوں کو بھی داغا گیا لیکن بعد میں مثلہ سے نہی کی وجہ سے یہ حکم منسوخ ہوگیا۔(۱۰۷)

---

(۱۰۵) تكملة فتح الملهم، كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب حكم المحاربين والمرتدين: ۱۹۳/۲

(۱۰٦) إكمال إكمال المعلم: ٤/٤١١، ٤١٢

(۱۰۷) تكملة فتح الملهم، كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب حكم المحاربين والمرتدين: ۱۹۳/۲

اَلْفَصْلُ الثَّانِي

۳۵۴۰ – (۸) عَنْ عِمْرَانَ بْنِ حُصَيْنٍ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ، قَالَ: كَانَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَحُثُّنَا عَلَى الصَّدَقَةِ، وَيَنْهَانَا عَنِ الْمُثْلَةِ. رَوَاهُ أَبُوْدَاوُدَ.

۳۵۴۱ – (۹) وَرَوَاهُ النَّسَائِيُّ عَنْ أَنَسٍ.

ترجمہ: ”حضرت عمران بن حصین رضي اللہ عنہ سے روایت ہے۔وہ فرماتے ہیں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہمیں صدقہ دینے پر ابھارتے اور مثلہ کرنے سے منع کیا کرتے تھے۔“

يَحُثُّنَا عَلَى الصَّدَقَةِ

”يَحُثُّ“ حاء کے ضمہ اور ثاء کی تشدید کے ساتھ یحرّض اور یرغّب کے معنی میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہمیں صدقہ پر ابھارتے اور اس کی ترغیب دیتے تھے۔(۱)

وَيَنْهَانَا عَنِ الْمُثْلَةِ

”المثلة“ باب نصر سے اسم مصدر ہے۔اسے میم کے فتحہ، ثاء کے ضمہ، میم کے ضمہ، ثا کے سکون اور میم کے فتحہ، ثا کے سکون کے ساتھ پڑھا جاسکتا ہے۔اسی سے ”مثلت بالحیوان“ ہے۔یہ اس وقت کہا جاتا ہے جب جانور کے اعضاء کو کاٹا یا اس کی شکل کو بگاڑ دیا جائے۔اسی طرح ”مثلث بالقتیل“ اس وقت کہا جاتا ہے

(۳۵۴۰) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الجهاد، باب النهي عن المثلة، رقم: ۲٦٦٧، وأخرجه البخاري عن قتادة بلاغاً وقال: وقال قتادة: "أن النبي صلى الله عليه وسلم بعد ذلك (قصة عكل وعرينة) كان يحث على الصدقة وينهى عن المثلة". كتاب المغازي، باب قصة عكل وعرينة، رقم الحديث: ٤١٩٢، والدارمي في سننه، كتاب الزكاة، باب الحث على الصدقة، رقم الحديث: ١٦٥٦، وأحمد في مسنده: ٤/٤٤٠

(۳۵٤۱) أخرجه النسائي في سننه، رقم الحديث: ٤٠٤٧

(۱) مرقاة المفاتيح: ۹۸/۷

جب مقتول کے ناک، کان وغیرہ اعضاء کو کاٹ دیا جائے۔ مبالغۃً اسے "ثـــاء" کی تشدید کے ساتھ بھی پڑھا جاسکتا ہے۔(۲)

مثلہ کا حکم

علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ مثلہ کے جواز کا حکم منسوخ ہے۔ نہی کی روایات کے مؤخر ہونے کی صورت میں اس کا منسوخ ہونا واضح ہے۔ اگر تقدیم وتاخیر کا علم نہ ہو تب بھی محرم ومبیح کا اجتماع ہوگا اور محرم کو ترجیح حاصل ہوگی۔ البتہ اعضاء ناک، کان وغیرہ کی جنایت کا قصاص لیا جائے گا۔ قصاص لینا بھی اگرچہ مثلہ ہے لیکن قصداً نہیں بلکہ ضمناً ہے، لہٰذا یہ جائز ہوگا۔ چنانچہ "ردالمحتار" میں وہ فرماتے ہیں:

"ثبت في الصحيحين وغيرهما النهي عن المثلة، فإن كان متأخراً عن قصة العرنيين فالنسخ ظاهر، وإن لم يدر فقد تعارض محرم ومبيح، فيقدم المحرم ويتضمن الحكم بنسخ الآخر، وأما من جنى على جماعة بأن قطع أنف رجل، وأذني رجل، ويدي رجل، ورجلي رجل، وفقأ عيني آخر، فإنه يقتص منه لكل، لكن يستأني بكل قصاص إلى برء ما قبله، فهذه مثلة ضمناً لا قصداً، وإنما يظهر أثر النهي والنسخ فيمن مثل بشخص حتى قتله، فمقتضى النسخ أن يقتل به ابتداء، ولا يمثل به." (۳)

یعنی "مثلہ سے نہی بخاری ومسلم وغیرہ (کی روایت) سے ثابت ہے، اگر یہ عرنیین کے واقعے سے مؤخر ہے تو (مثلہ کا) منسوخ ہونا ظاہر ہے اور اگر (مؤخر ہونا) معلوم نہیں ہے تو محرم اور مبیح کا تعارض ہوگا، لہٰذا محرم کو مقدم کیا جائے گا اور یہ حکم دوسرے کے منسوخ ہونے کو متضمن ہوگا، البتہ وہ آدمی جس نے ایک پوری جماعت پر اس طرح جنایت کی کہ کسی کا ناک کاٹا، کسی کے کان کاٹے، کسی کے ہاتھ کاٹے، کسی کے پاؤں کاٹے اور کسی کی آنکھیں پھوڑیں تو اس سے ہر چیز کا قصاص لیا جائے گا لیکن ہر قصاص کے لئے

(۲) دیکھئے، مجمع بحار الأنوار، تحت مادة "مثل": ۵۳۶/۴

(۳) ردّ المحتار، كتاب الجهاد، مطلب في أنّ الكفار مخاطبون: ۲۴۵/۳، رشيدية

پہلے عضو کی تندرستی کا انتظار کیا جائے گا، یہ قصداً نہیں، ضمناً مثلہ ہے۔ نہی اور نسخ کا اثر اس شخص میں ظاہر ہوگا کہ اس نے کسی کو مثلہ کیا یہاں تک کہ اسے قتل کر دیا تو نسخ کا مقتضی یہ ہے کہ اسے مثلہ نہ کیا جائے اور ابتداءً قتل کر دیا جائے۔"

اسی طرح میدانِ جنگ میں اگر لڑائی کے دوران کسی کافر کے ناک، کان وغیرہ اعضاء کٹ جائیں تو یہ بھی ضمناً مثلہ ہے اور شرعاً اس کی گنجائش ہے، لیکن کافر کو گرفتار کرنے یا فتح حاصل کرنے کے بعد مثلہ جائز نہیں اور اس صورت میں اسے صرف قتل کیا جائے گا۔

علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

"قيد جوازها ...... في "الفتح" بما إذا وقعت قتالاً كمبارز ضرب، فقطع أذنه، ثم ضرب ففقأ عينه، ثم ضرب فقطع يده وأنفه ونحو ذلك، وهو ظاهر في أنه لو تمكن من كافر حال قيام الحرب ليس له أن يمثل به بل يقتله."(٤)

یعنی "فتح القدیر" میں مثلے کے جواز کو اس صورت کے ساتھ مقید کیا ہے کہ جب وہ قتال کے درمیان ہو، مثلاً میدان میں آنے والے آدمی نے (اپنے مدِمقابل کو) مارا اور اس کا کان کاٹ دیا، پھر مارا اور اس کی آنکھ پھوڑ دی، پھر مارا اور ہاتھ اور ناک وغیرہ کاٹ دیا۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اگر آدمی لڑائی کے دوران کافر پر قادر ہو جائے اس کے لئے مثلہ کرنا جائز نہیں بلکہ اسے قتل کر دے۔"

۳۵۴۲ - (۱۰) وَعَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ أَبِيْهِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، قَالَ: كُنَّا مَعَ رَسُوْلِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِيْ سَفَرٍ، فَانْطَلَقَ

(٤) ردّ المحتار، كتاب الجهاد، مطلب في أنّ الكفار مخاطبون: ٢٤٥/٣، رشيديه، نیز دیکھئے، بذل المجهود، كتاب الجهاد، باب في النهي عن المثلة: ٢٨٥/٩

(٣٥٤٢) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الجهاد، باب في كراهية حرق العدو بالنار، رقم الحديث: ٢٦٧٥، وأحمد في مسنده: ٤٠٤/١

لِحَاجَتِهِ فَرَأَيْنَا حُمَّرَةً مَعَهَا فَرْخَانِ، فَأَخَذْنَا فَرْخَيْهَا فَجَاءَتِ الْحُمَّرَةُ، فَجَعَلَتْ تَفْرُشُ، فَجَاءَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: "مَنْ فَجَّعَ هَذِهِ بِوَلَدِهَا؟ رُدُّوا وَلَدَهَا إِلَيْهَا." وَرَأَى قَرْيَةَ نَمْلٍ قَدْ حَرَّقْنَاهَا قَالَ: "مَنْ حَرَّقَ هَذِهِ؟" فَقُلْنَا: نَحْنُ قَالَ: "إِنَّهُ لَايَنْبَغِي أَنْ يُعَذِّبَ بِالنَّارِ إِلَّا رَبُّ النَّارِ." رَوَاهُ أَبُوْدَاوُدَ.

ترجمہ: ''حضرت عبدالرحمٰن بن عبداللہ رحمۃ اللہ علیہ اپنے والد سے نقل کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا، (ایک مرتبہ) ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ایک سفر میں شریک تھے۔ (ایک موقع پر) آپ قضائے حاجت کے لئے تشریف لے گئےتو ہم نے چنڈول پرندے کو دیکھا کہ اس کے ساتھ دو بچے ہیں تو ہم نے اس کے دونوں بچوں کو پکڑ لیا، وہ آئی اور زمین پر اپنے پر پھیلا رہی تھی۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے تو آپ نے فرمایا کہ بچے کی وجہ سے کس نے اسے تکلیف دی ہے؟ اس کے بچے واپس کردو۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے چیونٹیوں کی ایک بستی کو دیکھا جسے ہم نے جلا دیا تھا تو فرمایا کہ کس نے ان کو جلایا ہے؟ ہم نے کہا کہ ہم نے جلایا ہے۔ آپ نے فرمایا کہ آگ کے مالک کے علاوہ آگ کے ساتھ عذاب دینا کسی کے لئے مناسب نہیں۔''

وَعَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ أَبِيْه

یہ روایت سنن ابوداود کی ہے۔ مولانا خلیل احمد سہارنپوری رحمۃ اللہ علیہ نے ''بذل المجہود'' میں "عن أبيه" کے آگے عبداللہ بن مسعود کی تصریح کی ہے کہ اس حدیث کے راوی عبدالرحمٰن حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے بیٹے ہیں اور یہ روایت حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی مرویات میں سے ہے۔(۱)

نیز عبدالغنی نابلسی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اس روایت کو حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی مرویات

(۱) بذل المجهود، كتاب الجهاد، باب حرق العدو بالنار: ۲۹۵/۹

میں شمار کیا ہے۔(۲)

ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ کا تسامح

ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ سے اس سلسلے میں تسامح ہوا ہے اور انہوں نے اس راوی کو عبدالرحمٰن بن عبداللہ بن ابی عمارہ مکی قرار دیا ہے۔

چنانچہ مشکاۃ کی شرح میں وہ فرماتے ہیں:

"وعن عبدالرحمن بن عبدالله"، أي ابن أبي عمارة المكي، روى عن جابر وسمع معاذاً، وروى عنه جماعة، ذكره المصنف في فصل التابعين، "عن أبيه" لم يذكره المصنف في أسمائه."(۳)

یعنی "عبدالرحمٰن بن عبداللہ سے عبدالرحمٰن بن عبداللہ بن ابوعمارہ مکی مراد ہیں، انہوں نے حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے حدیثوں کو روایت کیا ہے، حضرت معاذ رضی اللہ عنہ سے سنا ہے اور ان سے ایک جماعت نے روایت نقل کی ہے۔ مصنف نے ان کو تابعین کی فصل میں ذکر کیا ہے۔ اُن کے والد (عبداللہ) کا تذکرہ انہوں نے "الإكمال في أسماء الرجال" میں نہیں کیا۔"

تسامح کی وجہ

اس تسامح کی وجہ یہ ہے کہ صاحب مشکوۃ نے "مشکوۃ المصابیح" کے راویوں کا تعارف و تذکرہ "اکمال" میں کرادیا ہے، لیکن اس میں انہوں نے عبدالرحمٰن بن عبداللہ بن مسعود کا تذکرہ نہیں کیا، جس سے یہ وہم ہوتا ہے کہ شاید کتاب میں ان کی روایت نہیں ہے۔ البتہ انہوں نے عبدالرحمٰن بن عبداللہ بن ابی عمارہ کا تذکرہ نقل کیا ہے۔

ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ نے بظاہر اس سے یہ سمجھا ہے کہ یہ روایت بھی حضرت عبدالرحمٰن بن عبداللہ بن

(۲) دیکھئے، ذخائر المواريث في الدلالة على مواضع الحديث: ۲/۲٦٦، رقم الحديث: ٤٧٧٣

(۳) مرقاة المفاتيح: ۷/۹۸، ۹۹

ابی عمارہ رحمۃ اللہ علیہ کی ہے اور اس کی نسبت انہوں نے اس کی طرف کردی ہے لیکن چونکہ وہ اپنے والد سے روایت ہی نہیں کرتے (۴) اس لئے اکمال میں ان کے والد کا تعارف بھی موجود نہیں اور اس کا ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ نے خود اعتراف بھی کیا ہے۔(۵)

نیز اس روایت میں عبدالرحمٰن کے شاگرد حسن بن سعد ہیں اور حسن بن سعد، عبدالرحمٰن بن عبداللہ بن مسعود کے شاگرد ہیں۔(٦) عبدالرحمٰن بن عبداللہ بن ابی عمارہ کے شاگرد نہیں ہیں۔(۷) اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ یہ روایت حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی مرویات میں سے ہے، عبداللہ بن ابی عمارہ کی مرویات میں سے نہیں ہے۔

فَرَأَيْنَا حُمَّرَةً مَعَهَا فَرْخَانِ

"حُمَّـرة" حاء کے ضمہ اور میم مفتوحہ کی تشدید کے ساتھ ہے۔میم کی تخفیف کے ساتھ بھی اسے پڑھا جاسکتا ہے۔(۸)

یہ چڑیا کی طرح کا ایک چھوٹا سا پرندہ ہے۔اردو میں اسے چنڈول کہا جاتا ہے۔(۹) اس کا رنگ خاکستری، مٹیالا اور چتکبرا ہوتا ہے۔(۱۰) اس کی جمع "الحُمَّر" آتی ہے۔

چنانچہ ابوالمہوّش اسدی بنوتمیم کی ہجو بیان کرتے ہوئے کہتا ہے:

---

(٤) اساتذہ کی تفصیل کے لئے دیکھئے، تهذيب الكمال: ۲۳۰/۱۷، رقم الترجمة: ۳۸۷٤

(٥) مرقاة المفاتيح: ۹۸/۷، ۹۹

(٦) دیکھئے، سنن أبي داود، كتاب الجهاد، باب في كراهية حرق العدو بالنار، رقم: ۲٦۷٥

(۷) تلامذہ کی فہرست کے لئے دیکھئے، تهذيب الكمال في أسماء الرجال: ۲۳۰/۱۷، رقم الترجمة: ۳۸۷٤

(۸) مرقاة المفاتيح: ۹۹/۷، لمعات التنقيح: ۳٥۲/٦

(۹) القاموس الوحيد، تحت ماده: "حمر"، ص: ۳۷٥

(۱۰) "هي طائر صغير كالعصفور، وتكون دهساء، وكدراء، ورقشا. والدهساء هي التي يكون لها غبرة تضرب إلى الحمرة" شرح الطيبي: ۱۰٥/۷، نیز دیکھئے، الفائق في غريب الحديث للزمخشري، تحت ماده: "حمر": ۳۱٦/۱

قد كنت أحسبكم أسود خفية فإذا لصاف تبيض فيها الحمر.(۱۱)

یعنی "میں تمہیں مقام "خفیہ" کے شیر سمجھتا تھا۔ یہ تو مقام "لصاف" ہے جس میں چنڈول پرندے انڈے دیتے ہیں۔"

"فرخان" "فرخ" کا تثنیہ ہے اور فرخ پرندے کے بچے کو کہا جاتا ہے۔(۱۲)

فَجَعَلَتْ تَفَرَّشُ

"تَـفَـرَّشُ" باب تفعل سے مضارع واحد مؤنث کا صیغہ ہے اور اس کی ایک تاء کو حذف کیا گیا ہے۔ ایک صحیح نسخے میں "تُفَرِّش" باب تفعیل سے بھی نقل کیا گیا ہے جب کہ ایک اور نسخے میں باب نصر سے "تَفْرُشُ" بھی نقل کیا گیا ہے۔(۱۳)

بعض روایتوں میں "فجعلت تُفَرِّش أو تُعَرِّش" کے الفاظ نقل کیے گئے ہیں۔(۱۴) علامہ خطابی رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ "تفرش" پروں کے پھڑ پھڑانے اور پھیلانے کو جب کہ "تعریش" بچوں پر پروں سے سایہ کرنے کو کہا جاتا ہے۔(۱۵)

لیکن علامہ تورپشتی رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ "ولا أرى الصواب فيه إلا تفرش على بناء المضارع، حذف تاؤه لاجتماع التائين"(۱٦) یعنی "میرے نزدیک "تفرش" باب تفعل سے مضارع کا صیغہ ہی درست ہے اور دو تاؤں کے اجتماع کی وجہ سے ایک تاء کو حذف کیا گیا ہے۔"

---

(۱۱) كتاب الميسر للتوربشتي: ۸۲۸/۳

(۱۲) شرح مصابيح السنة لابن الملك الرومي: ۱۷۵/٤

(۱۳) دیکھیے، مرقاة المفاتيح: ۹۹/۷

(١٤) دیکھیے، كتاب الميسر للتوربشتي: ۸۲۹/۳، مرقاة المفاتيح: ۹۹/۷۔

(۱۵) "قوله: "تفرش، تعرش" معناه: ترفرف، والتفريش مأخوذ من فرش الجناح وبسطه، والتعريش: أن ترتفع فوقهما وتظلل عليهما، ومنه أخذ العريش، يقال: عرشت عرشا أعرشه وأعرشه". معالم السنن للخطابي: ١٦/٤، نیز دیکھیے، كتاب الميسر للتوربشتي: ۸۲۹/۳، مرقاة المفاتيح: ۹۹/۷۔

(١٦) كتاب الميسر للتوربشتي: ۸۲۹/۳

رُدُّوْا وَلَدَهَا إِلَيْهَا۔

شارحین حدیث فرماتے ہیں کہ یہاں امر استحباب کے لئے ہے ورنہ پرندے کے بچوں کا شکار فی نفسہ جائز ہے۔(۱۷)

وَرَأَى قَرْيَةَ نَمْلٍ قَدْ حَرَّقْنَاهَا قَالَ: "مَنْ حَرَّقَ هَذِهِ؟"

"قــريـة" سے بیت، موضع، یا محل نمل مراد ہے اور "هــذه" کو قریہ یا جنس نمل کی وجہ سے مؤنث لایا گیا ہے۔(۱۸)

کسی ذی روح کو بغیر ضرورت کے جلانا جائز نہیں البتہ اگر ذی روح چیز سے ضرر ہو رہا ہو اور جلائے بغیر کوئی چارہ نہ ہو تو پھر جلانا جائز ہے۔

اسی طرح چیونٹیاں اگر تکلیف نہ دیں تو ان کا مارنا بھی جائز نہیں اور پانی میں ڈالنا تو مطلقاً ناجائز ہے۔(۱۹)

فتاویٰ بزازیہ میں ہے کہ:

"المختار أنّ النملة إذا ابتدأت بالأذى لا بأس بقتلها وإلا يكره، وإلقاءها في الماء يكره مطلقاً، قتل القملة لا يكره، وإحراقها وإحراق العقرب بالنار يكره." (٢٠)

---

(١٧) المفاتيح في شرح المصابيح لمظهر الدين الزيداني: ٢٣٥/٤، شرح مصابيح السنة لابن الملك الرومي: ١٧٥/٤، مرقاة المفاتيح: ٩٩/٧

(١٨) مرقاة المفاتيح: ٩٩/٧

(١٩) قال ابن عابدين: "(حرقهم) ...... لكن جواز التحريق والتغريق مقيّد، كما في شرح السير، بما إذا لم يتمكنوا من الظفر بهم بدون ذلك بلا مشقة عظيمة فإن تمكنوا بدونها، فلا يجوز". ردّ المحتار، كتاب الجهاد، مطلب في أنّ الكفار مخاطبون: ٢٤٤/٣

(٢٠) الفتاوىٰ البزازية على هامش الهندية، كتاب الكراهية، الفصل الثامن في القتل: ٣٧٠/٦، نیز دیکھئے، الفتاویٰ الهندية، كتاب الكراهية، الباب الحادي والعشرون: ٣٦١/٥

یعنی "مختار مذہب یہ ہے کہ چیونٹی جب تکلیف دینے میں پہل کرے تو اس کے قتل کرنے میں حرج نہیں ہے، وگرنہ اس کا قتل مکروہ ہے اور اسے پانی میں ڈالنا مطلقاً مکروہ ہے۔ جوؤں کو مارنا مکروہ نہیں ہے، جوؤں اور بچھو کو آگ میں جلانا مکروہ ہے۔"

إِنَّهُ لَايَنْبَغِي أَنْ يُعَذِّبَ بِالنَّارِ إِلَّا رَبُّ النَّارِ

قاضی بیضاوی رحمۃ اللہ علیہ نے آگ کے عذاب سے منع کرنے کی وجہ یہ بیان فرمائی ہے کہ یہ أشد العذاب ہے، یہی وجہ ہے کہ کفار کو اس عذاب کی وعیدیں سنائی گئی ہیں۔(۲۱)

علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ دنیا میں آگ کے عذاب سے منع کرنے کی وجہ شاید یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آگ میں لوگوں کے فوائد اور مصالح رکھے ہیں، لہٰذا لوگوں کے لیے نقصان دہ چیزوں میں اس کا استعمال درست نہیں، لیکن اللہ تعالیٰ چونکہ آگ کے پیدا کرنے والے اور اس کے مالک ہیں لہٰذا وہ خود اس کے ذریعے عذاب بھی دے سکتے ہیں اور اس سے منع بھی کرسکتے ہیں۔"رب النار" کے لفظ سے بھی اس بات کی طرف اشارہ ہے۔

قرآن مجید کی آیت ﴿نحن جعلناها تذكرةً ومتاعاً للمقوين﴾(۲۲) میں بھی اللہ تعالیٰ نے آگ کے ان دونوں استعمالات کو اکٹھے بیان فرمایا ہے کہ اس میں نار جہنم کی تذکیر بھی ہے اور زندگی کے اسباب کو بھی ہم نے اس پر معلق کیا ہے۔(۲۳)

"مقوین" إقواء سے مشتق ہے اور إقواء، قواء سے مشتق ہے، جو صحراء کے معنیٰ میں آتا ہے۔"مقوی" صحراء میں اترنے والے کو کہا جاتا ہے۔ اس سے مراد مسافر ہے جو جنگل میں ٹھہر کر اپنے کھانے کے انتظام میں لگا ہوا ہو۔ مسافر کی تخصیص حصر کے لئے نہیں ہے بلکہ اس لیے ہے کہ سفر میں آگ کمیاب ہونے کی وجہ سے عجیب شئ

---

(۲۱) تحفة الأبرار شرح مصابيح السنة للقاضي البيضاوي: ۴۹۹/۲، نیز دیکھئے، شرح الطيبي: ۱۰۵/۷، مرقاة المفاتيح: ۹۹/۷

(۲۲) الواقعة، رقم الآية: ۷۳

(۲۳) شرح الطيبي: ۱۰۵/۷، مرقاة المفاتيح: ۹۹/۷

معلوم ہوتی ہے۔تذکرہ دینی فائدہ جب کہ کھانے کی تیاری دنیوی فائدہ ہے۔(۲۴)

تعذیب بالنار کا حکم اسی باب کی پہلی حدیث کے تحت گزر چکا ہے۔

حدیث باب سے مستنبط ایک فائدہ

ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حدیث باب میں صحبت مرشد کی افادیت اور ضرورت واہمیت کی طرف اشارہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک گھڑی دور ہونے کی وجہ سے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے دو امور خلاف صواب سرزد ہوئے۔ایک تو انہوں نے چنڈول پرندے کو ایذاء دی اور دوسرا چیونٹیوں کو آگ میں جلادیا۔

"مشکاۃ شریف" کی شرح میں وہ فرماتے ہیں:

"هذا يرشدك إلى فائدة صحبة المرشد؛ فإنّه في ساعة من غيبته مع بركة حضوره وقع من الأصحاب أمران على خلاف الصواب."(۲۵)

یعنی "یہ حدیث مرشد کی صحبت کے مفید ہونے کی طرف آپ کی راہنمائی کرتی ہے۔چنانچہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی حاضری کی برکت کے باوجود ایک گھڑی موجود نہ ہونے کی وجہ سے صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین سے دو امور خلاف صواب سرزد ہوئے۔"

۳۵۴۳ - (۱۱) وَعَنْ أَبِيْ سَعِيْدِ الْخُدْرِيِّ وَأَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمَا، عَنْ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "سَيَكُوْنُ فِيْ أُمَّتِيْ اخْتِلَافٌ وَفُرْقَةٌ، قَوْمٌ يُحْسِنُوْنَ الْقِيْلَ وَيُسِيْئُوْنَ الْفِعْلَ، يَقْرَؤُوْنَ الْقُرْآنَ لَا يُجَاوِزُ تَرَاقِيَهُمْ، يَمْرُقُوْنَ مِنَ الدِّيْنِ مُرُوْقَ السَّهْمِ مِنَ الرَّمِيَّةِ، لَا يَرْجِعُوْنَ حَتّٰى يَرْتَدَّ السَّهْمُ عَلٰى فُوْقِهِ، هُمْ شَرُّ الْخَلْقِ وَالْخَلِيْقَةِ، طُوْبٰى لِمَنْ قَتَلَهُمْ وَقَتَلُوْهُ، يَدْعُوْنَ إِلَى كِتَابِ اللّٰهِ، وَلَيْسُوْا مِنَّا فِيْ شَيْءٍ، مَنْ قَاتَلَهُمْ كَانَ

(۲٤) دیکھئے، معارف القرآن: ۷/۲۷۹، ۲۸۲

(۲۵) مرقاة المفاتيح: ۷/۹۹

(۳۵٤۳) أخرجه أبوداود في سننه، كتاب السنة، باب في قتال الخوارج، رقم: ٤٧٦٥، وأحمد في مسنده: ۳/۲۲٤

أَوْلَى بِاللّٰهِ مِنْهُمْ." قَالُوْا: يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ! مَا سِيْمَاهُمْ؟ قَالَ: "التَّحْلِيْقُ." رَوَاهُ أَبُوْدَاوُدَ.

ترجمہ: "حضرت ابوسعید خدری اور حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہما حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، عنقریب میری امت میں اختلاف وافتراق پیدا ہوگا، ایک فرقہ جو باتیں تو اچھی کرے گا، مگر اس کا عمل برا ہوگا۔ وہ قرآن مجید پڑھیں گے جوان کے حلق سے آگے نہیں بڑھے گا۔ وہ دین سے اس طرح نکل جائیں گے جیسے تیر شکار سے نکل جاتا ہے۔ وہ (دین کی طرف) واپس نہیں لوٹیں گے جب تک تیر اپنے سوفار کی طرف واپس نہ آئے۔ وہ انسانوں اور جانوروں میں سے سب سے بدترین ہوں گے۔ خوشخبری ہے اس آدمی کے لئے جس نے ان کو قتل کیا اور جس کو انہوں نے قتل کیا۔ وہ لوگ (بظاہر) اللہ کی کتاب کی طرف دعوت دیں گے اور کسی معاملہ میں ہم میں سے نہیں ہوں گے۔ جو آدمی ان سے قتال کرے وہ لوگوں میں اللہ تعالیٰ کے سب سے زیادہ قریب ہوگا۔ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے عرض کیا، اے اللہ کے رسول! ان کی نشانی کیا ہے؟ آپ نے فرمایا، سر منڈانا۔"

سَيَكُوْنُ فِيْ أُمَّتِيْ اخْتِلَافٌ وَفُرْقَةٌ

اس جملے کے دو مطلب بیان کئے گئے ہیں:

۱۔ "اہل" کا لفظ یہاں محذوف ہو اور اس سے مراد اختلاف وافتراق کو جنم دینے والی جماعت ہو۔(۱) اس صورت میں آگے والا جملہ "قوم يحسنون القيل ويسيئون الفعل" ماقبل سے بدل اور اس کی وضاحت ہوگا۔

اس کے بعد والا جملہ "يقرؤن القرآن ......" استینافیہ یعنی الگ جملہ ہوگا اور ماقبل کے لیے بیان ہوگا۔

(۱) دیکھئے، شرح الطيبي: ۱۰٦/۷، مرقاة المفاتيح: ۱۰۰/۷، عون المعبود، كتاب السنة، باب في قتال الخوارج: ۱۱۱/۱۲، كتاب الميسر للتوربشتي: ۸۲۹/۳

نیز یہ بھی ممکن ہے کہ یہ جملہ بھی ماقبل سے بدل ہو، جیسا کہ بعض حضرات کی رائے ہے۔(۲)

۲- اس سے نفس اختلاف وافتراق مراد ہو اور عبارت کا مطلب یہ ہو کہ:

"سیکون في أمتي اختلاف وفرقة یفتتن بهما قوم أو یضل بهما قوم أو نحو ذلك."(۳)

یعنی "میری امت میں اختلاف وافتراق ہوگا اور ان سے ایک قوم فتنے یا گمراہی وغیرہ میں مبتلا ہوگی۔"

یا مطلب یہ ہو کہ:

"سیحدث فیهم اختلاف وتفرق، فیفترقون فرقتین: فرقة حق و فرقة باطل."

یعنی "عنقریب میری امت میں اختلاف وتفرق پیدا ہوگا، لہٰذا وہ دو فرقوں میں بٹ جائے گی، ایک فرقہ حق پر ہوگا اور ایک باطل پر۔"

اس صورت میں "قوم" موصوف اپنی صفت یعنی "یحسنون القیل ویسیئون الفعل" کے ساتھ مل کر مبتداء ہوگا اور "یقرؤن القرآن ......" اس کی خبر ہوگی۔ یہ پورا جملہ ایک فرقے یعنی فرقۂ باطل کا بیان ہوگا، جبکہ دوسرے فرقے کے ذکر کو اس لیے چھوڑ دیا گیا ہے کہ وہ ظاہر ہے اور خود بخود مفہوم ہو جاتا ہے۔(۴)

علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس دوسری تاویل کی تائید اسی باب کی فصل اول میں مذکور روایت کے ان الفاظ سے بھی ہوتی ہے کہ:

"یکون أمتي فرقتین فیخرج من بینهما مارقة، یلي قتلهم أولٰهم بالحق."(۵)

---

(۲) مرقاة المفاتیح: ۷/۱۰۰، عون المعبود، کتاب السنة، باب في قتال الخوارج: ۱۳/۱۱۱

(۳) کتاب المیسر للتوربشتي: ۳/۸۲۹

(٤) شرح الطیبي: ۷/۱۰٦، مرقاة المفاتیح: ۷/۱۰۰، عون المعبود، کتاب السنة، باب في قتال الخوارج: ۱۳/۱۱۱

(۵) تخریج کے لئے دیکھئے، رقم الحدیث: ۳۵۳٦

یعنی "میری امت دو فرقوں میں تقسیم ہوگی تو ان سے ایک جماعت نکلے گی اور اس کے قتل کی ذمہ داری وہ جماعت لے گی جو حق کے زیادہ قریب ہوگی۔"(٦)

لَا يُجَاوِزُ تَرَاقِيَهُمْ

"لا يجاوز" کا فاعل قرآن یا قراءت ہے، یعنی "لا يجاوز قرآنهم أو قراء تهم." (٧)

"تراقي" تاء کے فتحہ اور قاف کے کسرہ کے ساتھ ہے۔ اس کے آخر میں یاء منصوب ہے، کیونکہ ترکیب میں یہ مفعول واقع ہو رہا ہے۔(٨) یہ ترقوۃ کی جمع ہے اور ہنسلی کی ہڈی کو کہا جاتا ہے۔ یہ دو ہڈیاں ہوتی ہیں۔ اس کی تثنیہ "ترقوتان" آتی ہے۔

مجازاً حلق اور گلے پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے۔(٩) قرآن مجید کی آیت میں بھی یہ لفظ اسی مجازی معنی میں استعمال ہوا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ ﴿كلا إذا بلغت التراقي﴾(١٠) یعنی "جب روح گلے تک پہنچ جائے گی۔"

قراءت کے حلق سے تجاوز کرنے کا مطلب

شارحین حدیث کی طرف سے اس جملے کے کئی مطالب بیان کئے گئے ہیں:

١۔ ان کی قرأت کا اثر حروف و اصوات اور مخارج تک محدود ہوگا اور دلوں اور ظاہری اعمال میں اس کے اثرات ظاہر نہیں ہوں گے۔ نہ تو اس کے وعد و وعید سے ان کا دل متأثر ہوگا، نہ حلال و حرام اور امر و نہی کی ان کو پرواہ ہوگی اور نہ ہی وہ قرآن مجید کے مواعظ و قصص سے نصیحت حاصل کریں گے۔ خلاصہ یہ کہ نہ تو وہ قرآن

---

(٦) شرح الطيبي: ١٠٦/٧، مرقاة المفاتيح: ١٠٠/٧

(٧) مرقاة المفاتيح: ١٠٠/٧، عون المعبود، كتاب السنة، باب في قتال الخوارج: ١١١/١٢

(٨) (تراقيهم) بفتح أوله، وكسر القاف، ونصب الياء على المفعولية. في النهاية: "وهي جمع التَّرْقُوَة. وهي العظم الذي بين ثغرة النحر والعاتق، وهما ترقوتان من الجانبين، ووزنها فعلوة [بالفتح] انتهى كلامه. وفي المغرب: يقال لها بالفارسية، چنبر گردن." مرقاة المفاتيح: ١٠٠/٧

(٩) القاموس الوحيد، ص: ١٩٧

(١٠) القيامة، رقم الآية: ٢٦

مجید کے مطابق اعتقاد رکھیں گے اور نہ ہی اس پر عمل کریں گے۔(۱۱)

۲-ان کی قرأت کو اللہ تعالیٰ اوپر نہیں اٹھائے گا اور اس کو قبول نہیں فرمائے گا۔ گویا ان کی قرأت گلوں سے تجاوز نہیں کرے گی۔(۱۲)

۳-وہ قرآن مجید پر عمل نہیں کریں گے، لہٰذا ان کی قرأت پر ثواب مرتب نہیں ہوگا اور قرأت کے علاوہ انہیں کوئی چیز حاصل نہیں ہوگی۔(۱۳)

يَمْرُقُوْنَ مِنَ الدِّيْنِ مُرُوْقَ السَّهْمِ مِنَ الرَّمِيَّةِ

"المروق" خروج کے معنی میں ہے۔ عربی زبان میں شوربے کو بھی مرق کہا جاتا ہے، کیونکہ وہ گوشت کو پکاتے وقت اس سے نکلتا ہے۔(۱۴)

مطلب یہ ہے کہ ان کا دین میں داخل ہونا، اس سے نکلنا اور کچھ حاصل نہ کرنا اس تیر کی طرح ہے جو شکاری جانور میں داخل ہو کر تیزی سے نکل جاتا ہے اور اس پر شکار کا کوئی اثر نہیں ہوتا۔(۱۵)

اس جملے سے متعلق مزید گفتگو اسی باب کی تیسری حدیث کے تحت گزر چکی ہے۔

لَا يَرْجِعُوْنَ حَتّٰى يَرْتَدَّ السَّهْمُ عَلٰى فُوْقِهِ

"الـفوق" فاء کے ضمہ کے ساتھ، تیر کے سوفار (چٹکی) کو کہا جاتا ہے، جہاں کمان کا تانت نکلتا ہے اور

---

(١١) دیکھیے، تحفة الأبرار شرح مصابيح السنة: ٢/٥٠٠، كتاب الميسر للتوربشتي: ٨٢٩/٣، وشرح الطيبي: ١٠٦/٧، مرقاة المفاتيح: ١٠٠/٧، عون المعبود، كتاب السنة، باب في قتال الخوارج: ١١١/١٣

(١٢) شرح الطيبي: ١٠٦/٧، شرح النووي، كتاب الزكاة، باب ذكر الخوارج وصفاتهم: ١٦٠/٧، مرقاة المفاتيح: ١٠٠/٧، عون المعبود، كتاب السنة، باب في قتال الخوارج: ١١١/١٣

(١٣) شرح النووي، كتاب الزكاة، باب ذكر الخوارج وصفاتهم: ١٦٠/٧، شرح الطيبي: ١٠٦/٧، مرقاة المفاتيح: ١٠٠/٧، عون المعبود، كتاب السنة، باب في قتال الخوارج: ١١١/١٣

(١٤) الفائق في غريب الحديث للزمخشري: ٣٥٥/٣، مرقاة المفاتيح: ٩٣/٧

(١٥) كتاب الميسر للتوربشتي: ٨٢٩/٣، شرح النووي، كتاب الزكاة، باب ذكر الخوارج وصفاتهم: ١٦٠/٧، مرقاة المفاتيح: ١٠٠/٧

پیدا ہوتے ہیں۔(۱۶)

یہ تعبیر تعلیق بالمحال کے قبیل سے ہے کہ جس طرح تیر اپنی سوفار کی طرف واپس نہیں لوٹ سکتا، اسی طرح ان سے بھی دین کی طرف واپس لوٹنے کی توقع نہیں رکھی جاسکتی۔ جیسا کہ قرآن مجید کی آیت ﴿لا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سمّ الخياط﴾(۱۷) میں تعلیق بالمحال ہے کہ کفار کے جنت میں داخلے کو اونٹنی کے سوئی کے سوراخ میں داخل ہونے پر معلق کیا گیا ہے۔(۱۸)

علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ حدیث کے الفاظ میں لطافت بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ دونوں مثالوں میں ایک چیز کی رعایت رکھی گئی ہے۔ ان کے دین سے نکلنے کی مثال تیر کے شکار سے نکلنے کے ساتھ اور دین کی طرف واپس لوٹنے کی مثال تیر کے چٹکی کی طرف واپس لوٹنے کے ساتھ دی گئی ہے۔(۱۹)

هُمْ شَرُّ الْخَلْقِ وَالْخَلِيْقَةِ

ابن الاثیر جزری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ "الخلق" سے انسان اور "الخليقة" سے جانور مراد ہیں۔ ایک قول یہ ہے کہ دونوں کے ایک ہی معنی ہیں اور ان سے تمام مخلوق مراد ہے۔(۲۰)

علامہ تورپشتی رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ "الخليقة" دراصل مصدر ہے اور دو لفظ تاکید کے لئے لائے

---

(۱۶) القاموس الوحيد، تحت ماده: "الفوق"، ص: ۱،۲۶۲

(۱۷) الأعراف، رقم الآية: ۴۰

(۱۸) دیکھئے، كتاب الميسر: ۳/ ۸۳۰، شرح الطيبي: ۷/۷۰، مرقاة المفاتيح: ۷/۱۰۱، تحفة الأبرار شرح مصابيح السنة للبيضاوي: ۲/ ۵۰۰، ۵۰۱، المفاتيح في شرح المصابيح: ۴/۲۳۵، ۲۳۶

(۱۹) "وفيه من اللطف أنه راعى بين التمثيلين المناسبة في أمر واحد، مثل أولاً: خروجهم من الدين بخروج السهم من الرمية. وثانياً: فرض دخولهم فيه ورجوعهم إليه برجوع السهم على فوقه، أي ما خرج منه من الوتر" شرح الطيبي: ۷/۷۰، نیز دیکھئے، مرقاة المفاتيح: ۷/۱۰۱، التعليق الصبيح: ۴/۱۶۰

(۲۰) "وفي حديث الخوارج: "هم شر الخلق والخليقة" الخلق: الناس، والخليقة: البهائم، وقيل هما بمعنى واحد، ويريد بهما: جميع الخلائق". (النهاية في غريب الحديث والأثر، تحت مادة: "خلق": ۱/۵۲۵)

گئے اور ان سے تمام انواع مخلوق مراد ہیں۔(۲۱)

ایک احتمال یہ بھی ہے کہ "الخليقة" سے وہ مخلوق مراد ہو جو پیدا ہو چکی ہے جب کہ "الخلق" سے وہ مخلوق مراد ہو جو آئندہ پیدا ہوگی۔(۲۲)

مذکورہ جملے کا مطلب

قاضی بیضاوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ خوارج کو شر الخلق اس لئے کہا گیا ہے کہ انہوں نے کفر اور حجت بازی دونوں چیزوں کو جمع کیا۔ کفر کو دلوں میں چھپائے رکھا اور ان کا خیال یہ تھا کہ انہیں سب سے زیادہ ایمان کی معرفت حاصل ہے اور قرآن کو انہوں نے زیادہ مضبوطی کے ساتھ تھاما ہوا ہے، لہٰذا وہ خود بھی گمراہ ہوئے اور دوسروں کو بھی گمراہ کیا۔(۲۳)

علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ خوارج کی تکفیر کرنے والوں نے اس جملے سے بھی استدلال کیا ہے لیکن جمہور اہل علم اس کی تاویل کرتے ہیں۔

شرح مسلم میں علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ کے الفاظ ہیں:

"وفي هذا اللفظ دلالة لمن قال بتكفيرهم، وتأوله الجمهور، أي شر المسلمين ونحو ذلك."(٢٤)

یعنی "یہ لفظ ان لوگوں کی دلیل ہے جنہوں نے خوارج کی تکفیر کا کہا ہے اور جمہور حضرات نے شر المسلمین وغیرہ سے اس کی تاویل کی ہے۔"

---

(٢١) "الخليقة: جميع الخلائق، يقال: هم خليقة الله، وهم خلق الله أيضاً، وهو في الأصل مصدر، وإنّما جاء باللفظين تاكيداً للمعنى الذي أراده، وهو استيعاب أصناف الخلق". (كتاب الميسر: ٨٣٠/٣)

(٢٢) كتاب الميسر للتوربشتي: ٨٣٠/٣، مرقاة المفاتيح: ١٠١/٧، شرح الطيبي: ١٠٧/٧، المفاتيح في شرح المصابيح: ٢٣٦/٤

(٢٣) تحفة الأبرار شرح مصابيح السنة: ٥٠١/٢، نیز دیکھئے، شرح الطيبي: ١٠٧/٧، مرقاة المفاتيح: ١٠١/٧

(٢٤) شرح النووي على الصحيح لمسلم، كتاب الزكاة، باب ذكر الخوارج وصفاتهم: ١٦٧/٧، رقم الحديث: ٢٤٥٤

خوارج کے حکم سے متعلق تفصیلی گفتگو اسی باب کی تیسری حدیث کے تحت گزر چکی ہے۔

طُوْبَى لِمَنْ قَتَلَهُمْ وَقَتَلُوْهُ

"طوبی" سے اچھی اور عمدہ حالت یا "طوبی" نامی جنت کا درخت مراد ہے کہ خوارج کے ساتھ قتال کرنے والوں اور قتال میں شہید ہونے والوں کو وہ عطا کیا جائے گا۔ وہ لوگ جو اس جہاد میں شریک ہوں وہ غازی یا شہید ہوں گے اور دونوں صورتوں میں ان کے لئے خیر ہی خیر ہے۔(۲۵)

يَدْعُوْنَ إِلَى كِتَابِ اللّٰهِ، وَلَيْسُوْا مِنَّا فِيْ شَيْءٍ

مطلب یہ ہے کہ وہ قرآن مجید کے ظاہر کی طرف دعوت دیں گے اور سنت رسول کو چھوڑ دیں گے جو کتاب اللہ کے لئے بیان کی حیثیت رکھتی ہے۔

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

﴿وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم ولعلهم يتفكرون﴾ (٢٦)

یعنی "اور (اے پیغمبر!) ہم نے تم پر یہ قرآن اس لئے نازل کیا ہے تا کہ تم لوگوں کے سامنے ان باتوں کی واضح تشریح کر دو جو ان کے لئے اتاری گئی ہیں، اور تا کہ وہ غور و فکر سے کام لیں۔"

ایک اور جگہ ارشاد ہے کہ:

﴿ما آتاكم الرسول فخذوه ومانها كم عنه فانتهوا، واتقوا الله، إن الله شديد العقاب﴾ (٢٧)

یعنی "اور رسول جو کچھ تمہیں دے دیں وہ لے لیا کرو اور جس چیز سے وہ تمہیں

(٢٥) مرقاة المفاتيح: ١٠١/٧، التعليق الصبيح: ١٦٠/٤

(٢٦) النحل، رقم الآية: ٤٤

(٢٧) الحشر، رقم الآية: ٧

روکیں اس سے رک جایا کرو، اور تم اللہ تعالیٰ سے ڈرو، بے شک اللہ تعالیٰ سخت عذاب دینے والا ہے۔"

یہی وجہ ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کو مناظرے کے لیے بھیجا تو فرمایا کہ "جادلهم بالحديث" یعنی "حدیث کے ذریعے ان سے بحث کریں۔"

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم چونکہ صاحب شریعت تھے اور "صاحب البيت أدرى بما فيه" لہذا آپ نے بھی اس لئے ان کے متعلق فرمایا ہے کہ:

"ليسوا منا في شيء" وہ ہمارے طریقے اور سیرت پر نہیں ہوں گے جو قرآن وسنت کی جامع ہے۔(۲۸)

علامہ اشرف فقاعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ "يدعون إلى كتاب الله" کے بعد "وليسوا منا في شيء" کی تعبیر سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ کتاب اللہ اور سنت رسول کے درمیان انتہائی مضبوط اور مستحکم ربط ہے، ورنہ ترکیب کا تقاضا یہ تھا کہ تعبیر یوں اختیار کی جاتی: "وليسوا من كتاب الله في شيء."(۲۹)

علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ "وليسوا من كتاب الله في شيء....." کی تعبیر سے یہ وہم ہوسکتا تھا کہ وہ عوام کی طرح جاہل اور ناواقف لوگ ہوں گے اور انہوں نے کتاب اللہ سے کچھ حاصل نہیں کیا ہوگا جب کہ "وليسوا منا في شيء" سے معلوم ہورہا ہے کہ وہ مسلمانوں کے شمار ہی میں نہیں ہوں گے اور نہ ہی اسلام میں ان کا حصہ ہوگا اور یہی بات "يمرق من الدين مروق السهم من الرمية" کے الفاظ سے بھی معلوم ہورہی ہے۔(۳۰)

مَنْ قَاتَلَهُمْ كَانَ أَوْلَى بِاللَّهِ مِنْهُمْ

اس جملے کے دو مطلب بیان کئے گئے ہیں:

(۲۸) دیکھئے، مرقاة المفاتيح: ۱۰۱/۷، التعليق الصبيح: ۱۶۰/۴۔

(۲۹) شرح الطيبي: ۱۰۷/۷، مرقاة المفاتيح: ۱۰۱/۷، نیز دیکھئے، شرح مصابيح السنة لابن الملك الرومي: ۱۷۶/۴

(۳۰) شرح الطيبي: ۱۰۷/۷، مرقاة المفاتيح: ۱۰۱/۷

١-"منهم" کی ضمیر کا مرجع امت ہو اور تقدیر عبارت یہ ہو کہ:

"مَنْ قاتلهم من أمتي كان أولىٰ بالله من باقي أمتي" یعنی "میری امت میں سے جو اُن سے قتال کرے گا وہ باقی امت کے مقابلے میں اللہ تعالیٰ کے زیادہ قریب ہوگا۔"

٢-"من" تعلیلیہ ہو اور ضمیر کا مرجع خوارج ہوں تو مطلب ہوگا کہ وہ خوارج سے قتال کرنے کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کے زیادہ قریب ہوگا۔(٣١)

قَالُوْا: يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ! مَا سِيْمَاهُمْ؟ قَالَ: "اَلتَّحْلِيْقُ"

"سیما" علامت ونشانی کو کہا جاتا ہے۔ اس میں تین لغات ہیں: "سیما" الف مقصورہ کے ساتھ، "السیماء" الف ممدودہ کے ساتھ اور "السیمیاء" الف ممدودہ سے پہلے یاء کے اضافے کے ساتھ۔(٣٢)

---

(٣١) مرقاة المفاتيح: ١٠١/٧، التعليق الصبيح: ١٦٠/٤، عون المعبود، كتاب السنة، باب في قتال الخوارج: ١١٢/١٣

"قال الأشرف: الضمير فيه راجع إلى الأمة، أي من قاتلهم من أمتي كان أولى بالله من باقي أمتي. قال الطيبي: هذا على تاويل الوجه الأول في قوله: "في أمتي اختلاف وفرقه" أي أهل اختلاف، وأما على الوجه الثاني فالضمير راجع إلى الفرقة الباطلة، ويكون أفعل كما في قوله تعالىٰ: ﴿أي الفريقين خير مقاماً﴾ [مريم: ٧٣] وقولهم أحلى من الخل، فمعناه أن المقاتل أبلغ في الولاية منهم في العداوة." شرح الطيبي: ١٠٧/٧، مرقاة المفاتيح: ١٠١/٧، ١٠٢

"وقوله: (من قاتلهم كان أولىٰ بالله) أي: أقرب إلى الله وأحرىٰ برحمته وفضله، كما في قوله تعالىٰ: ﴿إن أولى الناس بإبراهيم﴾[آل عمران:٦٨] والضمير في (منهم) للأمة، والمعنى من قاتلهم من أمتي كان أولىٰ بالله من باقي أمتي، ويجوز أن يكون الضمير للفرقة الباطلة، والأول أحرىٰ وأجود وأفيد من حيث المعنى، فافهم." لمعات التنقيح: ٣٥٤/٦

(٣٢) "السيما: العلامة، وفيها ثلاث لغات: القصر، وهو الأفصح، وبه جاء القرآن، والمد، والثالثة: السيمياء بزيادة ياء مع المد لا غير". شرح النووي على الصحيح لمسلم، كتاب الزكاة، باب ذكر الخوارج وقتالهم: ١٦٦/٧

"التحلیق" کے دو مطلب بیان کیے گئے ہیں:

"التحلیق" کے پہلے معنی

ا-سر کے بالوں کا منڈانا۔ باب تفعیل تکرار وتکثیر کا تقاضا کرتا ہے کہ وہ بالوں کے منڈانے میں مبالغہ کریں گے یا کثرت سے سر کے بال منڈائیں گے۔(۳۳)

ایک اشکال کا جواب

علامہ تورپشتی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس سے حلق رأس کی مذمت اور برائی معلوم نہیں ہوتی، کیونکہ اچھے اور نیک وصالح لوگوں کے اوصاف وصفات بسا اوقات برے لوگ اپنی برائی اور خباثت کو رواج دینے اور عوام الناس کو گمراہ کرنے کے لئے اختیار کرتے رہتے ہیں، لہٰذا اس سے وہ اچھی خصلت بری نہیں ہوتی۔ چنانچہ "مصابیح السنۃ" کی شرح میں علامہ تورپشتی رحمۃ اللہ علیہ کے الفاظ ہیں:

"وقد حدث به تنبيهاً على آثارهم وتوقيفاً على شعارهم الظاهر، ـــــ وليس في ذلك ما يدلّ على الوضع ممن يتخذ الحلق دأباً، فقد وصفهم بكثرة الصوم والصلاة، كما وصفهم بالتحليق، والشيء إذا كان محموداً في نفسه لا يصير مذموماً باستنان من يستن به من أهل الزيغ في حق العموم، وإنّما يذمّ بالنسبة إليهم، لعوج قصدهم وفساد نيتهم، والحلق من جملة شعائر الله وأنساكه وسمة عباده الصالحين."(٣٤)

---

(٣٣) "أتى بهذا البناء إمّا لتعريف مبالغتهم في الحلق، أو إكثارهم منه". كتاب الميسر للتوربشتي: ٨٣٠/٣، نیز دیکھئے، شرح الطيبي: ١٠٨/٧، مرقاة المفاتيح: ١٠٢/٧، شرح مصابيح السنة لابن الملك الرومي: ١٧٧/٤

"وقوله: (ما سيماهم؟ قال: التحليق) أي: خلق الرأس، وذكر التحليق للمبالغة والتكثير، أي: مبالغون فيه ويكثرون منه، ولعله إنما ذكره لأنه لم يكن متعارفاً في ذلك الزمان في العرب؛ فإن سيماهم إرسال الشعر، وليس ذلك لذم الحلق؛ فإنه من شعائر الله ونسكه وسمت عباده الصالحين، هذا وقد يراد به تحليق القوم وإجلاسهم حلقاً، والله أعلم." لمعات التنقيح: ٣٥٤/٦، ٣٥٥

(٣٤) كتاب الميسر للتوربشتي: ٨٣٠/٣

یعنی "آپ نے ان کی نشانی پر تنبیہ اور ان کے ظاہری شعار کی اطلاع دیتے ہوئے حلق رأس کو بیان کیا ہے۔ حدیث میں اس پر دلالت نہیں ہے کہ حلق رأس کا عادی اس عادت کو چھوڑ دے، آپ نے جیسے ان کا وصف حلق رأس بیان کیا ہے اسی طرح ان کا وصف کثرت صوم وصلوۃ بھی بیان کیا ہے۔ جب کوئی چیز فی نفسہ محمود ہو تو گمراہ لوگوں کے اس کو عادت بنا لینے سے عام لوگوں کے حق میں وہ مذموم نہیں ہوتی بلکہ ان کی بری نیت اور غلط قصد وارادے کی وجہ سے ان کی طرف نسبت کرتے ہوئے اس کی مذمت کی جائے گی۔ حلق کرانا من جملہ اللہ تعالیٰ کے شعائر، مناسک اور نیک لوگوں کی علامات میں سے ہے۔"

چنانچہ خوارج کے اوصاف میں سے صوم وصلوۃ اور تلاوت قرآن بھی بیان کی گئی ہیں لیکن یہ اوصاف برے نہیں ہیں، اسی طرح حلق رأس بھی برا اور مذموم نہیں ہوگا۔

حلق رأس کا حکم

علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ بعض لوگوں نے حدیث باب کی وجہ سے حلق رأس کو مکروہ قرار دیا ہے لیکن یہ درست نہیں اور حدیث باب سے اس طرح کی کوئی بات معلوم نہیں ہوتی بلکہ بعض دیگر روایات سے اس کی اباحت معلوم ہوتی ہے۔

شرح مسلم میں علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ کے الفاظ ہیں:

"والمراد بالتحاليق حلق الرأس، في الرواية الأخرى: التحلق. واستدل به بعض الناس على كراهة حلق الرأس، ولا دلالة فيه، وإنما هو علامة لهم، والعلامة قد تكون بحرام وقد تكون بمباح كما قال صلى الله عليه وسلم: "آيتهم رجل أسود، إحدى عضديه مثل ثدي المرأة ......" ومعلوم أنّ هذا ليس بحرام، وقد ثبت في سنن أبي داود على شرط البخاري ومسلم: "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رأى صبياً قد حلق بعض رأسه، فقال: احلقوه كله أو اتركوه كله" وهذا صريح في إباحة حلق الرأس لا يحتمل تاويلاً، قال أصحابنا: حلق الرأس جائز بكل حال، لكن إن شق عليه

تعهده بالدهن والتسريح استحب حلقه، وإن لم يشق استحب تركه."(٣٥)

یعنی "تحالیق" سے مراد سر منڈانا ہے اور ایک دوسری روایت میں "التحلق" کا لفظ ہے۔ بعض لوگوں نے اس سے حلق رأس کی کراہیت پر استدلال کیا ہے اور اس میں اس طرح کی کوئی دلالت نہیں ہے۔ یہ تو صرف ان کی علامت ہے اور علامت کبھی حرام اور کبھی مباح چیز کے ساتھ بھی ہوتی ہے، جیسا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ "ان کے پاس ایک کالا آدمی آئے گا، جس کا ایک ہاتھ عورت کے پستان کی طرح ہوگا" اور یہ بات معلوم ہے کہ یہ حرام نہیں ہے۔ سنن ابوداود میں بخاری ومسلم کی شرط کے مطابق مروی ہے کہ "حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک بچے کو دیکھا، جس کا کچھ سر منڈایا گیا تھا تو آپ نے فرمایا کہ پورے سر کو منڈا دو یا پورے سر کو چھوڑ دو" یہ روایت سر منڈانے کی اباحت میں صریح ہے، جو کسی تاویل کا احتمال نہیں رکھتی، ہمارے اصحاب نے کہا ہے کہ سر منڈانا ہر حال میں جائز ہے، لیکن اگر تیل کنگھی کے ساتھ اس کی نگہداشت مشکل ہو تو اس کا منڈانا مستحب ہے اور اگر مشکل نہ ہو تو بالوں کا چھوڑنا مستحب ہے۔"

"التحلیق" کے دوسرے معنی

۲-"التحلیق" کے دوسرے معنی ہیں کہ حلقے بنانا اور لوگوں کو حلقوں کی شکل میں بٹھانا۔ مطلب یہ ہے کہ وہ اپنے پیروکاروں اور متبعین کو حلقوں کی شکل میں بٹھائیں گے۔(۳۶)

لیکن پہلے معنی کی تائید صحیح مسلم کی روایت کے درج ذیل الفاظ سے ہوتی ہے کہ:

"يتيه قوم قبل المشرق محلقة رؤسهم."(٣٧)

یعنی "مشرق کی طرف ایک گروہ راہ مستقیم سے بھٹکے گا، جن کے سر منڈے ہوئے ہوں گے۔"

(٣٥) شرح النووي على الصحيح لمسلم، كتاب الزكاة، باب ذكر الخوارج وقتالهم: ١٦٦/٧، ١٦٧

(٣٦) شرح مصابيح السنة لابن الملك الرومي: ١٧٧/٤، شرح الطيبي: ١٠٨/٧، مرقاة المفاتيح: ١٠٢/٧، التعليق الصبيح: ١٦١/٤، لمعات التنقيح: ٢٥٥/٦

(٣٧) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الزكاة، باب الخوارج شر الخلق والخليقة، رقم الحديث: ٢٤٦٩

۳۵۴۴ – (۱۲) وَعَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهَا، قَالَتْ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "لَا يَحِلُّ دَمُ امْرِىءٍ مُسْلِمٍ يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللّٰهُ وَأَنَّ مُحَمَّداً رَسُوْلُ اللّٰهِ إِلَّا بِإِحْدَى ثَلَاثٍ: زِنًا بَعْدَ إِحْصَانٍ فَإِنَّهُ يُرْجَمُ، وَرَجُلٌ خَرَجَ مُحَارِباً لِلّٰهِ وَرَسُوْلِهِ فَإِنَّهُ يُقْتَلُ أَوْ يُصْلَبُ أَوْ يُنْفَى مِنَ الْأَرْضِ أَوْ يَقْتُلُ نَفْساً فَيُقْتَلُ بِهَا." رَوَاهُ أَبُوْ دَاوُدَ.

ترجمہ: ''حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے، وہ فرماتی ہیں کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، مسلمان آدمی کا خون بہانا حلال نہیں ہے جو گواہی دیتا ہو کہ اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی معبود نہیں اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے رسول ہیں، مگر تین باتوں میں سے کسی ایک کے ساتھ، محصن ہونے کے بعد زنا کرنا کہ ایسے آدمی کو سنگسار کیا جائے گا، اور وہ آدمی جو اللہ اور اس کے رسول سے لڑنے کے لئے نکلا ہو کہ وہ قتل کیا جائے گا یا اسے سولی دی جائے گی یا قید میں ڈال دیا جائے گا، یا کسی جان کو قتل کرے تو اس کے بدلے میں اسے قتل کیا جائے گا۔''

لَا يَحِلُّ دَمُ امْرِىءٍ مُسْلِمٍ يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللّٰهُ

ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ "يشهد أن لا إله إلا الله......" بظاہر یہ "امرىء مسلم" کے لیے صفت کاشفہ ہے اور مسلمان کی وضاحت وتوضیح کے لئے لائی گئی ہے۔(۱)

علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ صفت ممیّزہ ہے، صفت کاشفہ نہیں ہے۔ مطلب یہ ہے کہ شہادتین کا اقرار کرنا اس کے خون کی حفاظت کے لئے کافی ہے۔(۲)

(٣٥٤٤) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الحدود، باب الحكم فيمن ارتد، رقم الحديث: ٤٣٥٣، والنسائي في سننه، كتاب المحاربة، باب: الصلب، رقم الحديث: ٤٠٥٣، وأحمد في مسنده: ٢٠٥/٦

(١) مرقاة المفاتيح: ١٠٢/٧

(٢) شرح الطيبي: ١٠٨/٧

اس جملے سے متعلق مزید توضیح وتشریح کتاب القصاص کی پہلی حدیث کے تحت گزر چکی ہے۔(۳)

زِنًا بَعْدَ إِحْصَانٍ فَإِنَّهُ يُرْجَمُ

جن تین امور کی وجہ سے انسان کی حرمت باقی نہیں رہتی اور وہ مباح الدم ہوجاتا ہے ان میں سے ایک احصان کے بعد زنا کا ارتکاب کرتا ہے۔ حدِ زنا میں محصن ہونے کے لئے فقہاء نے سات شرائط ذکر کی ہیں۔

علامہ حصکفی رحمۃ اللہ علیہ ''احصان'' کی ان شرائط کو بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"وشرائط إحصان الرجم سبعة: الحرية، والتكليف، العقل والبلوغ، والإسلام، والوطء، وكونه بنكاح صحيح حال الدخول، وكونهما بصفة الإحصان وقت الوطء، فإحصان كل منهما شرط لصيرورة الآخر محصناً." (٤)

یعنی ''رجم میں احصان کی سات شرائط ہیں، آزادی، مکلف یعنی عاقل، بالغ اور مسلمان ہونا، جماع کا ہونا، حالت دخول میں نکاح صحیح کا ہونا، بوقت صحبت میاں بیوی کا صفت احصان کے ساتھ متصف ہونا، ان میں سے ہر ایک کا محصن ہونا دوسرے کے محصن بننے کے لئے شرط ہے۔''

''رجم'' سنگسار یعنی پتھر مار کر قتل کرنے کو کہتے ہیں۔(۵)

وَرَجُلٌ خَرَجَ مُحَارِباً لِلّٰهِ وَرَسُوْلِهِ فَإِنَّهُ يُقْتَلُ......

"محارباً" باب مفاعلہ سے اسم مفعول کا صیغہ ہے اور یہ بغیر صلہ کے متعدی استعمال ہوتا ہے، جیسا کہ قرآن مجید کی آیت ﴿إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله......﴾ (٦) میں استعمال ہوا ہے، لیکن اسم

(٣) نفحات التنقيح: ٢٨٢/٥، ٢٨٣

(٤) الدر المختار، كتاب الحدود، مطلب شرائط الإحصان: ١٦٣/٣، رشيديه

(٥) مرقاة المفاتيح: ١٠٢/٧، المفاتيح في شرح المصابيح: ٢٣٧/٤

(٦) المائدة، رقم الآية: ٣٣

فاعل چونکہ عمل میں کمزور ہوتا ہے لہٰذا لام کو تاکیداً صلہ میں ذکر کیا گیا ہے۔

''مصابیح السنۃ'' کی روایت میں ''محارباً باللّٰہ'' کے الفاظ منقول ہیں اور مفعول پر ''باء'' زائدہ داخل ہے(۷)، جیسا کہ قرآن مجید کی آیت ﴿ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة﴾(۸) میں باء زائدہ مفعول بہ پر داخل ہوئی ہے۔(۹)

''خرج محارباً'' کا مطلب یہ ہے کہ ''خرج على المسلمين حال كونه محارباً لله ورسوله.''(۱۰) یعنی ''وہ مسلمانوں کے خلاف خروج اختیار کرے اس حال میں کہ اللہ اور اس کے رسول کے ساتھ لڑائی کرنے والا ہو''

حدیث میں مذکور محاربے کا یہ حکم دراصل قرآن مجید کی آیت سے لیا گیا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

﴿إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً أن يقتلوا أو يصلّبوا أو تقطّع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو يُنفَوا من الأرض﴾ (۱۱)

یعنی: ''ان لوگوں کی سزا جو اللہ اور اس کے رسول سے لڑتے اور زمین میں فساد وبدامنی کی کوشش کرتے ہیں، یہ ہے کہ وہ قتل کیے جائیں، یا سولی دیے جائیں، یا ان کے ہاتھ پاؤں خلاف سے کاٹ دیے جائیں اور یا وہ زمین سے دور کر دیے جائیں۔''

اس آیت میں چار سزاؤں کا ذکر ہے جب کہ حدیث باب میں تین سزاؤں کا ذکر ہے۔ اس اعتبار سے بظاہر حدیث باب میں ''أو ينفى من الأرض'' سے پہلے ''أو يقطع يده ورجله من خلاف'' کے الفاظ بھی ہونے چاہییں تھے تاکہ حدیث آیت کے موافق ہو جاتی۔

یہاں یہ قوی احتمال موجود ہے کہ اصل حدیث میں تو یہ عبارت موجود ہو لیکن راویوں کے نسیان کی وجہ

(۷) مرقاة المفاتيح: ۱۰۲/۷، شرح الطيبي: ۱۰۸/۷

(۸) البقرة، رقم الآية: ۱۹۵

(۹) شرح الطيبي: ۱۰۸/۷، مرقاة المفاتيح: ۱۰۲/۷

(۱۰) مرقاة المفاتيح: ۱۰۲/۷

(۱۱) المائدة، رقم الآية: ۳۳

سے رہ گئی ہو یا راویوں نے اختصار کے لیے قصداً حذف کر دیا ہو۔(۱۲)

راہزنی کے احکام

قرآن مجید اور احادیث میں راہزنی کے لئے لفظ "محاربہ" استعمال کیا گیا ہے اور اس کو اللہ اور رسول کے خلاف جنگ قرار دیا گیا ہے۔

فقہ حنفی کی کتابوں میں "محاربہ" کے احکام کو سرقہ کے عنوان کے تحت ذکر کیا جاتا ہے اور اس کے لئے "سرقہ کبری" کی تعبیر اختیار کی جاتی ہے۔

چوری اور محاربہ کے درمیان یہ فرق ہے کہ چوری میں دوسرے کا مال مخفی طریقے سے اس طرح لیا جاتا ہے کہ مالک کو اس کی خبر تک نہیں ہوتی جب کہ ڈاکے میں علی الاعلان بزور قوت دوسرے سے مال لے لیا جاتا ہے۔

فقہ کی کتابوں میں اس پر سرقے کا اطلاق اس لئے کیا گیا ہے کہ اس میں بھی ڈاکو حکام اور قانون نافذ کرنے والے اداروں سے بہر حال اپنی کارروائیوں کو مخفی اور پوشیدہ رکھتے ہیں۔(۱۳)

اسے قطع الطریق (راہزنی) اس لئے کہا جاتا ہے کہ لوٹ مار کی ان کارروائیوں کی وجہ سے راہگیروں کے لئے راستہ کٹ کر رہ جاتا ہے اور راستے سے گزرنا ان کے لئے دشوار ہو جاتا ہے۔

محاربہ کی تعریف

علامہ کاسانی رحمۃ اللہ علیہ "محاربہ" کی تعریف بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"فهو الخروج على المارة لأخذ المال على سبيل المغالبة على وجه يمتنع المارة عن المرور، وينقطع الطريق، سواء كان القطع من جماعة، أو من واحد بعد أن يكون له قوة القطع، وسواء كان القطع بسلاح أو بغيره من العصا والحجر والخشب ونحوها."(١٤)

(١٢) مرقاة المفاتيح: ١٠٣/٧، التعليق الصبيح: ١٦١/٤

(١٣) دیکھئے، فتح القدير مع الكفاية، كتاب السرقة، باب قطع الطريق: ١٧٦/٥، ١٧٧، رشيديه، الفقه الإسلامي وأدلته، الحدود الشرعية، الفصل الرابع، حد الحرابة أو قطع الطريق وحكم البغاة: ٥٤٦٢/٧

(١٤) بدائع الصنائع، كتاب قطاع الطريق، فصل في بيان ركن قطع الطريق: ٣٦٠/٩

یعنی "وہ جبراً مال چھیننے کے لئے راہگیروں کے خلاف خروج اختیار کرنے کا نام ہے اس طرح کہ راہگیر راستے پر گزرنے سے رک جائیں، برابر ہے کہ راہزنی جماعت کی طرف سے ہو یا ایک ایسے شخص کی طرف سے ہو جس کے پاس ڈاکے کی طاقت موجود ہو اور برابر ہے کہ ڈاکہ ہتھیاروں کے ذریعے ہو یا ان کے علاوہ لاٹھی، پتھر اور لکڑی وغیرہ کے ساتھ ہو۔"

محاربہ میں ہتھیار کی شرط

محاربہ کی تعریف میں یہ آخری شرط حنفیہ اور حنابلہ کے ہاں ہے کہ محارب (ڈاکو) کے پاس ہتھیار یا ہتھیاروں کے قائم مقام کوئی چیز ہونی چاہیے۔(۱۵)

شوافع اور مالکیہ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے۔ان کے نزدیک محاربے کے لئے محارب کا اپنی طاقت وقوت پر اعتماد و بھروسہ اور اپنے اعضاء کا استعمال کرنا کافی ہے کہ وہ گھونسہ یا مکا وغیرہ مار کر چیز کو لوٹ لے گا، بلکہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں طاقت وقوت بھی شرط نہیں ہے اور قوت کو بروئے کار لائے بغیر اگر کوئی آدمی دھوکہ دہی، چالبازی، یا نشہ آور چیزوں کا استعمال کر کے لوٹ مار کرتا ہے تو یہ بھی محاربے میں شمار ہوگا۔(۱۶)

احناف میں سے امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک محاربے کے لئے دن کو حقیقی ہتھیاروں کی شرط ہے رات کو نہیں۔رات کو پتھر اور لاٹھی وغیرہ سے بھی محاربہ ثابت ہو جائے گا اور رات کی ایسی کارروائی پر محاربہ کے احکام جاری ہوں گے۔(۱۷)

---

(۱۵) دیکھئے، تبيين الحقائق، كتاب السرقة، باب قطع الطريق: ٣٧/٤، المغني لابن قدامة، كتاب قطاع الطريق: ١٢٥/٩، رقم المسئلة: ٧٣٢١

(١٦) دیکھئے، مغني المحتاج للشربيني، كتاب قطع السرقة، باب قاطع الطريق: ٤٩٨/٥، حاشية الصاوي على الشرح الصغير للدردير، باب في الحرابة: ٤٩٢/٤، دار المعارف، مواهب الجليل شرح مختصر خليل، باب قاطع الطريق: ٤٢٧/٨، ٤٢٨، دار عالم الكتب للنشر والتوزيع

(١٧) "وروي عن أبي يوسف في قطاع الطريق في المصر: إن قاتلوا نهاراً بسلاح، يقام عليهم الحد، وإن خرجوا بنشب لهم، لم يقم عليهم؛ لأن السلاح لا يلبث، فلا يلحق الغوث. والخشب يلبث، فالغوث يلحق. لإن قاتلوا ليلاً بسلاح أو خشب يقام عليهم الحد؛ لأن الغوث قلما يلحق بالليل فيستوى فيه السلاح وغيره"

بدائع الصنائع، كتاب قطاع الطريق: ٣٦٥/٩، دار الكتب العلمية، بيروت.

متاخرین حنفی فقہاء نے امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے قول پر فتویٰ دیا ہے۔ علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

"(قوله: ولو في المصر ليلاً) أي: بسلاح أو بدونه، وكذا نهاراً لو بسلاح، كما سيأتي، وهذا هو رواية عن أبي يوسف، أفتى بها المشايخ دفعاً لشر المتغلبة المفسدين، كما في القهستاني عن الاختيار وغيره، ومثله في البحر."(۱۸)

یعنی "ڈاکہ زنی اگر شہر میں رات کو ہتھیاروں یا ان کے بغیر ہو اور اسی طرح دن میں ہتھیار کے ساتھ ہو جیسا کہ آگے آرہا ہے اور یہ امام ابو یوسف کی ایک روایت ہے، مشائخ نے مفسدین کے قابض گروہوں کے شر کو دفع کرنے کے لئے اسی پر فتویٰ دیا ہے، جیسا کہ قہستانی نے "اختیار" وغیرہ سے نقل کیا ہے اور اسی طرح "بحر" میں ہے۔"

قصد مال کی شرط

حد حرابہ کے لئے قصد مال کی شرط ہے یا نہیں؟ اس سلسلے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

شوافع اور مالکیہ کا مذہب

شوافع اور مالکیہ کی عبارات سے واضح ہوتا ہے کہ ان کے ہاں مال کے ارادے کی شرط نہیں ہے، اگر ڈاکوں خوف اور دہشت میں ڈالنے، قتل کرنے یا راہگیروں کا راستہ روکنے کے لئے ظلم وتعدی کریں اور حملہ آور ہوں تو یہ بھی محاربے میں شمار ہوگا۔

علامہ رملی شافعی رحمۃ اللہ علیہ محاربہ کی تعریف بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"هو البروز لأخذ المال، أو لقتل، أو إرهاب، مكابرةً اعتماداً على الشوكة مع البعد عن الغوث."(۱۹)

---

(۱۸) رد المحتار، كتاب السرقة، باب قطع الطريق: ۲۳۲/۳، رشيديه

(۱۹) نهاية المحتاج للرملي، باب قاطع الطريق: ۲/۸، دار الفكر، بيروت، نیز دیکھئے، مغني المحتاج للشربيني، باب قاطع الطريق: ۴۹۸/۵، دار الكتب العلمية بيروت

یعنی ''محاربہ ایسی جگہ جہاں مدد کی امید نہ ہو اپنی طاقت وقوت کے بل بوتے پر زبردستی مال چھیننے، قتل کرنے یا دہشت پھیلانے کا نام ہے۔''

علامہ دردیر مالکی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

"المحارب الذي يترتب عليه أحكام الحرابة، قاطع الطريق، أي: مخيفها لمنع سلوك، أي: مرور فيها، ولو لم يقصد أخذ مال المارّين، كانت الطريق في فلاة أو عمران."(۲۰)

یعنی ''وہ ڈاکو جس پر محاربے کے احکام مرتب ہوتے ہیں وہ راہزن ہے، یعنی دہشت پھیلا کر راہگیروں کو راستے میں چلنے سے روکنے والا، اگرچہ اس نے ان کے مال لوٹنے کا ارادہ نہ کیا ہو اور برابر ہے کہ راستہ جنگل میں ہو یا آبادی میں۔''

حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب

فقہ حنبلی کی کتابوں سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے ہاں راہزنی کے لئے مال کے ارادے کی شرط ہے کہ محاربین اگر مال کے ارادے سے حملہ آور ہوں تو محاربہ کا تحقق ہوگا وگرنہ نہیں۔(۲۱)

احناف کے نزدیک بھی محاربے کے تحقق کے لیے قصد مال کی شرط ہے اور یہی حنفی فقہاء کی عبارتوں سے ظاہر ہوتا ہے۔

فتح القدیر میں علامہ ابن ہمام حنفی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

"لو أخذوا قبل التوبة وقد قتلوا، ولكن أخذوا من المال قليلاً لا يصيب كُلًّا نصابٌ، فإن الأمر في القتل والجرح إلى الأولياء، إن شاؤا قتلوا قصاصاً وإن شاؤا عفوا، وقال عيسى: يقتلهم الإمام حدًا؛ لأنهم لو قتلوا ولم يأخذوا شيئاً من المال قتلهم حدًا لا قصاصاً، وهذا لأن ما دون النصاب

(۲۰) شرح الدردير مع حاشية الصاوي، باب في الحرابة: ۴۹۱/۴

(۲۱) دیکھئے، الكافي في فقه الإمام أحمد بن حنبل، باب المحارب: ۶۸/۴، ۶۹، دار الكتب العلمية، بيروت، شرح منتهى الإرادات، باب حد قطاع الطرق: ۳۸۱/۳، عالم الكتب للنشر والتوزيع

كالعدم، ولأنه تتغلظ جنايتهم بأخذ شيء من المال فلا يسقط الحد، والأصح ما ذكر في الكتاب؛ لأن وجوب الحد عليهم باعتبار ما هو المقصود، وهم يقصدون بالقطع أخذ المال، وقتلهم ليس إلا ليصلوا إليه، فإذا تركوا أخذ المال عرفنا أن قصدهم القتل لا القطع؛ لأن القطع ليس إلا للمال، فيقتص منهم إن شاء الولي، وتجري فيه أحكام القصاص." (۲۲)

یعنی "اگر قطاع الطریق توبہ سے پہلے گرفتار کیے گئے جبکہ انہوں نے قتل کیا تھا اور لیکن مال اتنا تھوڑا لیا تھا جو ان میں سے ہر ایک کو بقدر نصاب نہیں پہنچا تھا تو اس صورت میں قتل اور زخم کے اندر معاملہ اولیاء کے حوالے ہوگا، اگر وہ چاہیں تو قصاص لیں اور اگر چاہیں تو معاف کردیں۔ عیسیٰ بن ابان رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ امام (حاکم) ان کو حداً قتل کرے گا، کیونکہ اگر وہ صرف قتل کریں اور مال بالکل نہ لیں تو ایسی صورت میں امام ان کو حداً قتل کرے گا نہ کہ قصاصاً، اور یہ اس لیے ہے کہ مادون النصاب کالعدم کی طرح ہے، نیز (قتل کے ساتھ) کچھ مال لینے سے جنایت مغلظ (سخت) ہوجائے گی۔ لیکن اصح وہ ہے جو کتاب میں مذکور ہے، کیونکہ قطاع الطریق پر حد کا وجوب اس چیز کے اعتبار سے ہے جو مقصود ہے اور قطع طریق سے وہ اخذ مال کا ارادہ کرتے ہیں، اور ان کا لوگوں کا قتل کرنا مال تک پہنچنے کے لیے ہوتا ہے۔ پس جب انہوں نے اخذ مال کو ترک کردیا تو ہمیں معلوم ہوگیا کہ ان کا مقصد قتل ہے نہ کہ قطع، اس لیے کہ قطع طریق تو صرف مال کے لیے ہوتا ہے، لہٰذا اگر ولی چاہے تو ان سے قصاص لے گا اور اس میں قصاص کے احکام جاری ہوں گے۔"

نیز علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ "کتاب السرقة" کی ابتداء میں فرماتے ہیں:

"وهي نوعان؛ لأنه إما أن يكون ضررها بذي المال، أو به وبعامة المسلمين، فالأول يسمى بالسرقة الصغرى، والثاني بالكبرى، بين حكمها في الآخر، لأنها أقل وقوعاً، وقد اشتركا في التعريف وأكثر الشروط اهـ أي

(۲۲) فتح القدير، كتاب السرقة، باب قطع الطريق: ۱۸۲/۵، ۱۸۳

لأن المعتبر في كل منها أخذ المال خفية." (٢٣)

یعنی "سرقہ کی دو قسمیں ہیں، اس لیے کہ سرقہ کا ضرر یا تو صرف صاحب مال کو ہوگا یا اس کے ساتھ ساتھ عام مسلمانوں کو بھی ہوگا، قسم اول کو سرقہ صغری اور قسم ثانی کو سرقہ کبری کہا جاتا ہے، اور اس دوسری قسم کو مصنف نے آخر میں بیان کیا ہے، اس لیے کہ اس کا وقوع کم ہے، اور یہ دونوں قسمیں تعریف اور اکثر شرائط میں شریک ہیں، اس لیے کہ ان دونوں قسموں میں اخذ مال خفیۃ کا اعتبار کیا گیا ہے۔"

اسی طرح "البحر الرائق" کے حاشیہ "منحة الخالق" میں ایک جگہ علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

"قال المقدسي بعد ذكره: لهذا أقول: ويفهم من ظاهر كلامهم أنهم إذا كان قصدهم القتل لم يكونوا قطاع الطريق مع أن الحكم أنهم يحدون بالقتل وحده، وإذا فرض أن ما أخذه من المال قليل أو تافه صار كالمعدوم، فكأنهم قتلوا فقط فينبغي أن يحدوا، والجواب أن القتل إذا انفرد ورد الشرع فيه بالحد، فعلمنا أن الشرع جعل قتلهم سبباً للمال حكماً، وإذا كان معه أخذ مال نظر إليه لأنه المقصود، فإن كان قليلاً منع الحد وإن كان كثيراً لم يمنع اهـ." (٢٤)

یعنی "علامہ مقدسی رحمۃ اللہ علیہ مذکورہ عبارت ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں،

---

(٢٣) ردالمحتار، كتاب السرقة، ٣/٢١٠

(٢٤) البحر الرائق، كتاب السرقة، باب قطع الطريق، ٥/١١٥، ١١٦، نیز اس سلسلے میں دیکھئے، ردالمحتار، كتاب السرقة، باب قطع الطريق: ٣/٢٣٤، احكام القرآن للتهانوي: ٧/٧٠، ٧١

حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم العالیہ نے "فتح الملہم" کے تکملہ میں فرمایا ہے کہ قصد مال کی شرط کے سلسلے میں فقہاء احناف کی عبارات مجمل ہیں۔ البتہ احناف کی بعض عبارات سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے ہاں قصد مال کی شرط نہیں ہے اور مال کے ارادے کے بغیر بھی محاربہ متحقق ہو جاتا ہے۔ نیز جو لوگ ہوائی جہازوں کو ہائی جیک اور اغواء کرتے ہیں وہ بھی محاربین میں شمار ہوں گے اور ان پر حد حرابہ جاری کی جائے گی۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں:............................=

اس لیے میں کہتا ہوں کہ فقہاء کے ظاہر کلام سے مفہوم ہوتا ہے کہ جب محاربین کا ارادہ قتل کرنے کا ہو تو وہ قطاع الطریق نہیں ہوں گے، باوجودیکہ صرف قتل کرنے کی صورت میں ان پر حد جاری کی جائے گی۔ جب یہ فرض کیا گیا کہ محارب نے قلیل یا گھٹیا مال لیا (جو نصاب کو نہیں پہنچتا) تو یہ بمنزلِ معدوم کے ہے، پس گویا اس صورت (قتل اور اخذ مال قلیل) میں محاربین نے فقط قتل کیا، لہٰذا ان پر حد جاری ہونی چاہیے تھی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جب صرف قتل ہوا ہو تو شرعاً اس صورت میں حد وارد ہوئی ہے، لہٰذا ہمیں معلوم ہوا کہ شریعت نے ان کے قتل کو حکماً (اخذ) مال کا سبب قرار دیا ہے، جب قتل کے ساتھ اخذ مال بھی ہو تو اسی (یعنی مال) کی طرف دیکھا جائے گا، اس لیے کہ مقصود مال ہی ہے، لہٰذا اگر وہ کم ہوگا تو حد کو روک دے گا اور اگر زیادہ ہوگا تو حد کو نہیں روکے گا۔

= "ولم أجد هذه الصراحة في كتب الحنفية، وعبارات الفقهاء في ذلك مجملة، ولكن مقتضى عبارة الدر المختار أن قطع الطريق يتحقق بدون قصد المال، إذا أراد بذلك الاعتداء على معصوم، ونصه: "من قصده (يعني قطع الطريق) ولو في الليل، به يفتى، وهو معصوم على شخص معصوم ولو ذمياً ...." (الدر المختار، كتاب السرقة، باب قطع الطريق: ٢٣٢/٣) فإنه لم يشترط قصد أخذ المال.

وقال الكاساني في البدائع في دليل عقوبة قتلهم إذا قتلوا ولم يأخذوا المال: "أنهم لما قتلوا، ولم يأخذوا المال أصلاً علم أن مقصودهم القتل، لا المال والقتل جناية متكاملة في نفسها، فيجازى بعقوبة متكاملة." (بدائع الصنائع، كتاب قطاع الطريق، فصل في المقطوع له: ٣٦٣/٩) فهذا يدل على أنهم إذا قصدوا القتل، ولم يقصدوا أخذ المال فإنهم محاربون عند الحنفية، وهو الظاهر في إطلاق قوله تعالى: ﴿إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً﴾ إلخ فإنه لم يشترط فيه قصد أخذ المال.

وإذا تقرر هذا، فالظاهر أن ما يفعله البعض في زماننا من اختطاف الطائرات داخل في حد الحرابة وقطع الطريق عند الشافعية والمالكية نصاً، وعند الحنفية استنباطاً؛ لأن أقل ما يقصده هؤلاء هو التخويف، فينبغي أن تكون عقوبة ذالك عقوبة قطع الطريق، والله أعلم." (تكملة فتح الملهم، كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب حكم المحاربين والمرتدين: ١٨٤/٢)..........................

....

= ''میں نے (قصد مال کی شرط سے متعلق) احناف کی کتابوں میں یہ صراحت نہیں پائی اور اس سلسلے میں حنفی فقہاء کی عبارتیں مجمل ہیں۔ البتہ''در مختار'' کی عبارت کا مقتضی یہ ہے کہ احناف کے ہاں قطع الطریق قصد مال کے بغیر بھی صرف معصوم چیز پر ظلم وزیادتی سے محقق ہوجاتا ہے۔اس کے الفاظ ہیں:''وہ آدمی جس نے راہزنی کا ارادہ کیا، اگرچہ شہر میں رات کو ہو.....اسی پر فتویٰ دیا گیا ہے.....وہ خود معصوم ہو اور معصوم شخص کے خلاف کرے اگرچہ وہ معصوم شخص ذمی ہو۔''اس میں اخذ مال کے ارادے کی شرط نہیں لگائی گئی۔

علامہ کاسانی رحمۃ اللہ علیہ''بدائع الصنائع''میں (محاربین نے جب قتل کیا اور مال نہیں لوٹا تو ان کی سزائے قتل کی دلیل میں) فرماتے ہیں:''انہوں نے جب قتل کیا اور مال بالکل نہیں لوٹا تو معلوم ہوگیا کہ ان کا مقصود قتل ہے مال نہیں اور قتل بذات خود پوری جنایت ہے،لہٰذا اس کی پوری سزا دی جائے گی۔''

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے صرف قتل کے ارادے سے حملہ کیا اور مال لوٹنا ان کا مقصود نہیں تھا تو بھی محاربین میں ان کا شمار ہوگا اور ان پر محاربہ کے احکام جاری ہوں گے۔

> اللہ تعالیٰ کے فرمان''ان لوگوں کی سزا جو اللہ اور اس کے رسول سے لڑتے ہیں اور زمین میں فساد پھیلانے کی کوشش کرتے ہیں.....''کے اطلاق سے بھی یہی ظاہر ہوتا ہے۔

جب یہ بات ثابت ہوگئی تو ظاہر یہ ہے کہ ہمارے زمانے میں بعض لوگ جو ہوائی جہازوں کو اغواء کرتے ہیں تو وہ شوافع اور مالکیہ کے نزدیک نصاً محاربہ اور قطاع الطریق کی حد میں داخل ہوں گے اور حنفیہ کے نزدیک استنباطاً داخل ہوں گے، کیونکہ کم از کم یہ لوگ تخویف یعنی خوف زدہ کرنے اور ڈرانے کا ارادہ کرتے ہیں،لہٰذا اس کی سزا بھی قطع الطریق کی سزا ہونی چاہیے۔واللہ اعلم۔''

حضرت مولانا سید عبدالشکور ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے''احکام القرآن''میں فقہاء کی عبارات سے پہلے یہ بات ثابت کی ہے کہ احناف کے ہاں محاربے اور قطع الطریق کے تحقق کے لیے قصد مال شرط اور ضروری ہے۔پھر حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم العالیہ پر مذکورہ بالا دونوں امور میں رد پیش کیا ہے۔چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

> "وما ذكر في البدائع، ونقله عنه الفاضل مولانا محمد تقي العثماني في تكملته لفتح الملهم بشرح الصحيح لمسلم، في دليل عقوبة قتلهم إذا قتلوا ولم يأخذوا المال: انهم لما قتلو ولم يأخذوا المال أصلا، علم أن مقصودهم القتل لا المال، والقتل جناية متكاملة في نفسها، فيجازى بعقوبة متكامله." .... =

خروج مصر کی شرط

امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک راہزنی کے لئے خارج مصر کی شرط ہے کہ ڈاکہ آبادی سے

وقال: "هذا يدل على أنهم إذا قصدوا القتل ولم يقصدوا أخذ المال فإنهم محاربون عند الحنفية أيضاً وهو الظاهر من إطلاق قوله تعالى: ﴿وإنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً﴾ إلخ فإنه لم يشترط فيه قصد أخذ المال."

وفيه نظر عندي قال في منحة الخالق: قال المقدسي بعد ذكره: ولهذا يفهم من ظاهر كلامهم أنهم إذا كان قصدهم القتل لم يكونوا قطاع طريق مع أن الحكم أنهم يحدون بالقتل وحده. فهذا نص على أنهم إذا قصدوا القتل لم يكونوا قطاع طريق ومع ذلك يحدون بالقتل وحده كما قال المقدسي: إن القتل إذا انفرد ورد الشرع فيه بالحد، فعلمنا أن الشرع جعل قتلهم سببا للمال حكما، البحر.

فورود الشرع فيه بالحد لأجل أن قتلهم كان سببا للمال حكما وإن لم يأخذوا المال أصلاً. فلا يكون عدم أخذ المال دليلا على أن المحاربة شرعاً قد تكون بدون قصد المال، وهكذا حال إطلاق قوله تعالى: ﴿وإنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله﴾ إلخ فإنه وإن لم يشترط فيه قصد أخذ المال ولكنه مقصود فيه حكما.

قال في التكملة: "إذا تقرر هذا فالظاهر أن ما يفعله البعض في زماننا من اختطاف الطائرات داخل في حد الحرابة وقطع الطريق عند الشافعية والمالكية نصاء، وعند الحنفية استنباطاء، لأن أقل ما يقصده هؤلاء، هو التخويف، فينبغي أن تكون عقوبة ذلك عقوبة قطع الطريق. والله أعلم."

فليتأمل هل يتحقق فيه شروط قطع الطريق أم لا؟ ولا شك أن أقل ما يقصده هؤلاء، هو التخويف، ولكن مجرد قصد التخويف لا يكون موجبا لعقوبة قطع الطريق بدون قصد المال عندنا، وعند صاحب التكملة إذا قصدوا القتل فهم محاربون أيضا وإن لم يقصدوا أخذ المال، ولكن لا بد من قصدهم القتل عنده أيضاً فيشترط لدخول اختطاف الطائرات في حد الحرابة قصدهم القتل ولا يكفي مجرد قصد التخويف، هذا ما عندي، والله أعلم." (أحكام القرآن للتهانوي: ٧/٧١، ٧٢)

باہر ایسی جگہ ڈالا گیا ہو جہاں امداد نہ پہنچ سکتی ہو تو اس پر قطع الطریق کے احکام جاری ہوں گے، اگر شہر، گاؤں اور بستی وغیرہ میں لوٹ مار کی گئی ہو تو اس پر محاربہ کے احکام جاری نہیں ہوں گے۔(۲۵)

سفیان ثوری اور اسحٰق بن راہویہ رحمہما اللہ کا بھی یہی قول ہے اور حنابلہ میں سے علامہ خرقی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے۔(۲۶)

ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ شہروں اور آبادیوں میں جس کو لوٹا جا رہا ہے لوگ اس کی مدد کو پہنچ سکتے ہیں اور ایسی جگہوں میں مدد عموماً پہنچ بھی جاتی ہے، لہٰذا اس سے ڈاکوں کی طاقت وشوکت باقی نہیں رہے گی اور طاقت وشوکت کا ہونا قطع الطریق کے لئے شرط ہے۔ یہ لوگ مختلس (چھین جھپٹ کرنے والے) شمار ہوں گے اور مختلس پر قطع الطریق کی حد جاری نہیں ہوتی۔(۲۷)

شوافع، مالکیہ اور اکثر حنابلہ کے ہاں قطع الطریق کے لئے خارج مصر کی شرط نہیں ہے، البتہ ایسی جگہ کا ہونا ضروری ہے جہاں شہر اور آبادی کے دور ہونے، بادشاہ اور حاکم وقت کی گرفت کے کمزور ہونے یا ڈاکوں کے فریاد اور مدد مانگنے سے روکنے کی وجہ سے مدد پہنچنے کی امید نہ ہو، یہاں تک کہ اگر ڈاکو کسی گھر میں لوٹ مار کرنے کے لئے داخل ہوتے ہیں اور اہل خانہ کو دھمکا کر فریاد کرنے سے روک دیتے ہیں تو یہ لوگ بھی محارب اور قطاع الطریق ہیں اور ان پر محاربہ کے احکام جاری ہوں گے۔(۲۸)

---

(۲۵) دیکھئے، المبسوط للسرخسي، كتاب السرقة، باب قطاع الطريق: ۲۳۶/۹، فتح القدير، كتاب السرقة، باب قطع الطريق: ۱۸۵/۵، الفقه الإسلامي وأدلته، الحدود الشرعية، الفصل الرابع، حد الحرابة أو قطع الطريق وحكم البغاة: ۵۴۶۹/۷، بدائع الصنائع، كتاب قطاع الطريق، فصل في المقطوع فيه: ۳۶٤/۹

(۲۶) المغني لابن قدامة، كتاب قطاع الطريق: ۱۲٤/۹

(۲۷) دیکھئے، المبسوط للسرخسي، كتاب السرقة، باب قطاع الطريق: ۲۳۶/۹، فتح القدير، كتاب السرقة، باب قطع الطريق: ۱۸۵/۵، بدائع الصنائع، كتاب قطاع الطريق، فصل في المقطوع فيه: ۳۶٤/۹، المغني لابن قدامة، كتاب قطاع الطريق: ۱۲٤/۹

(۲۸) دیکھئے، مغني المحتاج للشربيني، باب قاطع الطريق: ٤۹۸/۵، شرح الدردير مع حاشية الصاوي، باب في الحرابة: ٤۹۱/٤، دار المعارف، المغني لابن قدامة، كتاب قطاع الطريق: ۱۲٤/۹، ۱۲۵، رقم المسئلة: ۷۳۲۱، الفقه الإسلامي وأدلته، الحدود الشرعية، الفصل الرابع: حد الحرابة أو قطع الطريق وحكم البغاة: ۵۴۶۹/۷

امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں محاربہ میں شہروں اور آبادی سے دور ہونا یا امداد و تعاون کی ناامیدی کی شرط نہیں ہے۔ان کے ہاں شہر میں ڈاکہ ڈالنے کی صورت میں بھی محاربہ کے احکام جاری ہوں گے، کیونکہ یہاں حد کے جاری ہونے کا سبب لڑنا علی الاعلان دوسروں کا مال چھیننا اور قتل کرنا پایا جارہا ہے؛ بلکہ جنگلات اور بیانوں کی بنسبت شہروں میں جرم کی نوعیت بڑھ جاتی ہے کہ اس میں سینہ زوری، علی الاعلان ارتکاب جرم اور حکومتی رٹ کو چیلنج کرنا نسبتاً زیادہ پایا جاتا ہے۔(۲۹)

امام سرخسی رحمۃ اللہ علیہ نے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے قول پر بعض متاخرین کا تبصرہ نقل کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے زمانے کے مطابق فتویٰ دیا تھا اور اس وقت لوگ شہروں اور آبادیوں میں ہتھیار ساتھ رکھا کرتے تھے،لیکن اب چونکہ عرف تبدیل ہو چکا ہے اور شہروں میں لوگوں نے اسلحہ رکھنا چھوڑ دیا ہے، لہٰذا اب محاربہ شہروں میں بھی متحقق ہوگا۔چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

”وقد قال بعض المتأخرين: إن أبا حنيفة رحمه الله أجاب بذلك بناءً على عادة أهل زمانه؛ فإن الناس في المصر وفيما بين القرى كانوا يحملون السلاح مع أنفسهم، فثبت مع ذلك تمكن دفع القاصد من قطع الطريق وأخذ المال، والحكم لا يبتني على نادر، وكذلك فيما بين الحيرة إلى الكوفه كان يندر ذلك لكثرة العمران، واتصال عمران أحد الموضعين بالموضع الآخر. فأمّا اليوم فقد ترك الناس هذه العادة، وهي حمل السلاح في الأمصار، فيتحقق قطع الطريق في الأمصار وفيما بين القرى موجباً للحد.“ (۳۰)

یعنی ”بعض متاخرین نے کہا ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے یہ جواب اپنے اہل زمانہ کی عادت مطابق دیا ہے کہ اس وقت لوگ شہروں اور بستیوں کے درمیان اپنے ساتھ ہتھیار لے کر چلتے تھے۔اس سے ڈاکے اور مال لوٹنے والوں کے دفاع پر قدرت

(۲۹) دیکھئے، المبسوط للسرخسي، كتاب السرقة، باب قطاع الطريق: ۲۳۶/۹، فتح القدير، كتاب السرقة، باب قطع الطريق: ۱۸۵/۵

(۳۰) المبسوط للسرخسي، المصدر السابق: ۲۳۶/۹

ثابت ہوتی ہے، اور حکم کی بنا، نادر الوقوع پر نہیں ہوتی، اسی طرح مقام ''حیرہ'' سے ''کوفہ'' تک آبادیوں کی کثرت اور اتصال کی وجہ سے (ہتھیار کا نہ ہونا) نادر ہوتا تھا، لیکن اب لوگوں نے یہ عادت چھوڑ دی ہے اور وہ عادت شہروں میں ہتھیار کا اٹھانا ہے، لہٰذا شہروں اور آبادیوں کے درمیان بھی قطع الطریق متحقق ہوگا اور اس پر حد جاری ہوگی۔''

خلاصہ یہ ہے کہ متاخرین حنفیہ نے فتویٰ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے قول پر دیا ہے کہ محاربے میں بیابان اور صحراء کی شرط نہیں، شہروں اور آبادیوں میں بھی قطع الطریق کا تحقق ہوسکتا ہے اور شہر میں بھی ڈکیتی کی کارروائی پر محاربہ کے احکام جاری ہوں گے۔(۳۱)

فتح القدیر، البحر الرائق، تبیین الحقائق، رد المحتار اور فقہ حنفی کی معروف ومتداول تمام کتابوں میں اس قول پر فتویٰ دیا گیا ہے۔(۳۲)

علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ اس پر گفتگو کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"هو رواية عن أبي يوسف، أفتى بها المشايخ؛ دفعاً لشر المتغلبة المفسدين." (۳۳)

یعنی ''یہی امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کی ایک روایت ہے، مشائخ نے مفسدین کے قابض گروہوں کے شر کو دفع کرنے کے لئے اسی پر فتویٰ دیا ہے۔''

محاربہ کی سزا

آیت میں محاربے کی چار سزائیں ذکر کی گئی ہیں کہ ان محاربین کو یا تو قتل کیا جائے گا، یا سولی پر لٹکایا جائے گا، یا مخالف سمت سے ان کے ہاتھ پاؤں کاٹے جائیں گے اور یا ان کو زمین سے دور کر دیا جائے گا۔

(۳۱) دیکھئے، الفقه الإسلامي وأدلته، الحدود الشرعية، الفصل الرابع: حد الحرابة أو قطع الطريق وحكم البغاة: ۵٤٦٩/۷، تكملة فتح الملهم، كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب حكم المحاربين والمرتدين: ۱۸٤/۲

(۳۲) دیکھئے، فتح القدير، كتاب السرقة، باب قطع الطريق: ۱۸۵/۵، البحر الرائق، كتاب السرقة، باب قطع الطريق: ۱۱۳/۵، تبيين الحقائق، كتاب السرقة، باب قطع الطريق: ٦٨/٤

(۳۳) ردّ المحتار، كتاب السرقة، باب قطع الطريق: ۲۳۲/۳

چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ:

﴿أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض﴾ (۳۴)

یعنی "یا تو وہ قتل کیے جائیں، یا سولی دے دیے جائیں، یا ان کے ہاتھ پاؤں خلاف سمت سے کاٹ دیے جائیں اور یا وہ زمین سے دور کر دیے جائیں۔"

آیت اور حدیث باب دونوں جگہ ان سزاؤں کو حرف "أو" کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے۔ حرف "أو" اختیار اور تقسیم دونوں کے لئے استعمال ہوتا ہے۔ اس کی تفصیل بیان کرنے سے پہلے ان سزاؤں کے بارے میں مذاہب اربعہ کا نقطۂ نظر بیان کیا جاتا ہے کہ ان چار سزاؤں پر کس طرح عمل درآمد کیا جائے گا۔ (۳۵)

احناف کا نقطۂ نظر

احناف کے نزدیک یہ مختلف سزائیں جرائم کی نوعیت اور ان کی مختلف صورتوں پر محمول ہیں:

۱- اگر ڈاکوؤں قتل کرنے یا مال لوٹنے سے پہلے پکڑے گئے اور واردات جرم سے پہلے ان کو گرفتار کیا گیا تو ان کی سزا یہ ہے کہ مناسب تعزیر کے بعد ان کو قید خانے میں بند کر دیا جائے گا، یہاں تک کہ وہ توبہ کر لیں اور آثار صلاح بھی ان پر ظاہر ہوں کہ جن سے معلوم ہو کہ وہ آئندہ اس طرح کی حرکت کا ارتکاب نہیں کریں گے یا پھر وہیں جیل میں مر جائیں۔

۲- اگر وہ وارداتِ جرم کے بعد گرفتار کئے گئے تو اس کی کئی صورتیں ہو سکتی ہیں، اگر انہوں نے صرف مال لوٹا ہے اور وہ مال بقدر نصاب بھی ہے تو مخالف جانب سے ان کے ہاتھ پاؤں کاٹے جائیں گے، یعنی دایاں ہاتھ اور بایاں پاؤں یا بایاں ہاتھ اور دایاں پاؤں۔

۳- اگر محاربین نے مال نہیں لوٹا، صرف کسی معصوم جان کو قتل کیا ہے تو ان کو قصاصاً نہیں بلکہ محاربہ کی حد کے طور پر قتل کیا جائے گا، لہٰذا اولیائے مقتول کے معاف کرنے کا اعتبار بھی نہیں ہوگا اور سلاح محدد کی شرط بھی

(۳۴) المائدة، رقم الآية: ۳۳

(۳۵) دیکھئے الدر المختار مع رد المحتار، کتاب السرقہ، باب قطع الطریق: ۲/۱۲۲، رشیدیہ، تبیین الحقائق، کتاب السرقہ، باب قطع الطریق: ۴/۶۹-۷۱

نہیں ہوگی، آلہ دھاری دار ہو یا نہ ہو، دونوں صورتوں میں اسے قتل کیا جائے گا۔

۴- اگر محاربین نے قتل بھی کیا اور مال بھی لوٹا تو امام کو چھ طرح کی سزا کا اختیار ہے کہ اگر چاہے تو مخالف جانب سے ہاتھ پاؤں کاٹ کر اسے قتل کر دے یا سولی پر لٹکائے، یا تینوں سزاؤں کو جمع کرے، یا قتل کر کے سولی پر لٹکائے یا صرف قتل کرے یا صرف سولی پر لٹکائے۔ ارتکاب جرم کی اس صورت میں امام کو سزا کی ان مختلف صورتوں میں اختیار دیا گیا ہے۔(۳۶)

شوافع کا مذہب

مذکورہ بالا صورتوں میں سے تین صورتوں میں شوافع کا مسلک بھی احناف کی طرح ہے، البتہ صرف چوتھی صورت میں اختلاف ہے کہ جب ڈاکوؤں نے قتل بھی کیا اور مال بھی لوٹا تو شوافع کے نزدیک ان کے ہاتھ پاؤں نہیں کاٹے جائیں گے اور ان کو قتل کر کے سولی پر لٹکایا جائے گا۔(۳۷)

حنابلہ کا نقطۂ نظر

محاربین کی سزاؤں کے سلسلے میں حنابلہ اور شوافع کا نقطہ نظر ایک جیسا ہے، صرف پہلی صورت میں اختلاف ہے کہ جب ڈاکوؤں واردات جرم سے پہلے گرفتار کیے گئے تو اس صورت میں نفی من الارض یعنی زمین سے دور کرنے کا مطلب حنابلہ کے ہاں یہ ہے کہ انہیں آبادی اور شہر سے دور رکھا جائے اور کسی آبادی اور شہر میں رہنے کی اجازت نہ دی جائے۔

مالکیہ کا مذہب

مالکیہ نے صرف تیسری صورت میں ائمہ ثلاثہ سے اتفاق کیا ہے کہ ڈاکوؤں نے صرف قتل کیا، مال نہیں لوٹا تو اس صورت میں ان کو قصاصاً نہیں بلکہ حد محاربہ کی وجہ سے قتل کیا جائے گا۔

---

(۳٦) مغني المحتاج للشربيني، باب قاطع الطريق: ۴۹۹/۵، دار الكتب العلمية، بيروت، نهاية المحتاج للرملي، باب قاطع الطريق: ۸/۵، دار الفكر، بيروت

(۳۷) دیکھیے، المغني لابن قدامه، كتاب قطاع الطريق: ۱۲۵/۹، ۱۲۹

باقی تینوں صورتوں میں انہوں نے حاکم وقت کو اختیار دیا ہے کہ وہ ان کو قتل کر دے، یا قتل اور سولی دونوں سزاؤں کو جمع کر لے، یا سمت مخالف سے ان کے ہاتھ پاؤں کاٹ دے، یا تعزیراً پٹائی کر کے ان کو جلا وطن کر دے۔ خلاصہ یہ ہے کہ موقع محل کی مناسبت سے حاکم ان چار سزاؤں میں سے جس میں مصلحت دیکھے اس پر عمل کر سکتا ہے۔ (۳۸)

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ اور جمہور فقہاء کا بنیادی اختلاف

اس مسئلے کی بنیاد اور اساس سورہ مائدہ کی وہ آیت ہے جس میں محاربے کی مختلف سزاؤں کو حرف "أو" کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

﴿إنـمـا جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض﴾. (۳۹)

یعنی "ان لوگوں کی سزا جو اللہ اور اس کے رسول کے ساتھ لڑتے ہیں اور ملک میں بدامنی اور فساد پھیلانے کی کوشش کرتے ہیں، یہ ہے کہ وہ قتل کیے جائیں، یا سولی دیے جائیں، یا ان کے ہاتھ پاؤں مخالف سمت سے کاٹ دیے جائیں یا وہ زمین سے دور کر دیے جائیں۔"

حرف "أو" اختیار اور تقسیم دونوں کے لئے استعمال ہوتا ہے۔ فقہاء کی ایک جماعت نے اسے تخییر کے لئے قرار دیا ہے کہ ان چار سزاؤں میں امام و امیر کو شرعاً اختیار دیا گیا ہے کہ ڈاکوؤں کی قوت و شوکت اور جرائم کی شدت و خفت پر نظر کرتے ہوئے ان کے حسب حال یہ چاروں سزائیں یا ان میں سے کوئی ایک سزا نافذ کر سکتا ہے۔

---

(۳۸) امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے مذہب کی تفصیل کے لئے دیکھئے، الشرح الصغير للدردير مع حاشية الصاوي، باب في الحرابة: ٤/٤٩٤، ٤٩٥، حاشية الدسوقي، باب في الحرابة: ٦/٣٦١-٣٦٣، دار الكتب العلمية بيروت، بداية المجتهد، كتاب الحرابة: ٦/١٩٢، الفقه الإسلامي وأدلته، الحدود الشرعية، الفصل الرابع: حد الحرابة أو قطع الطريق وحكم البغاة: ٧/٥٤٧٢

(۳۹) سورة المائدة، رقم الآية: ٣٣

سعید بن مسیب، عطا بن ابی رباح، داؤد ظاہری، حسن بصری، ضحاک نخعی، مجاہد، ابوثور رحمہم اللہ اور ائمہ اربعہ میں سے امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا یہی مذہب ہے۔ (۴۰)

البتہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے صرف قتل کی صورت مستثنیٰ کی ہے۔ اس میں انہوں نے حاکم کے اختیار کو محدود کیا ہے کہ اس صورت میں اسے صرف قتل اور سولی میں اختیار ہے، ہاتھ پاؤں کاٹنے کی اجازت نہیں ہے، کیوں کہ قتل کی سزا شریعت نے قتل مقرر کی ہے، لہٰذا قاتل کے ہاتھ پاؤں نہیں کاٹے جائیں گے۔ (۴۱)

جمہور فقہاء حنفیہ، شوافع، حنابلہ، امام اسحاق مجلز، حماد، سدی، لیث، قتادہ رحمہم اللہ وغیرہ حضرات نے حرف ''أوْ'' کو بیان و تفصیل اور تقسیم کے معنیٰ میں لیا ہے کہ آیت میں مذکور راہزنی کی مختلف سزائیں راہزنی کی مختلف صورتوں پر مرتب ہوں گی۔ (۴۲)

اس کی تائید حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کی ایک روایت سے بھی ہوتی ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو بردہ اسلمی سے صلح کا معاہدہ فرمایا تھا، مگر اس نے عہد شکنی کی اور کچھ لوگ مسلمان ہونے کے لئے مدینہ منورہ آرہے تھے، ان پر ڈاکہ ڈالا۔ اس واقعہ میں حضرت جبرئیل امین سزا کا یہ حکم لے کر آئے کہ جس شخص نے کسی کو قتل بھی کیا اور مال بھی لوٹا تو اس کو سولی چڑھایا جائے، جس نے صرف قتل کیا مال نہیں لوٹا اس کو قتل کیا جائے، جس نے کوئی قتل نہیں کیا صرف مال لوٹا ہے اس کے ہاتھ پاؤں خلاف سے کاٹ دیئے جائیں اور جو ان میں سے مسلمان ہو جائے اس کا جرم معاف کر دیا جائے، اور جس نے قتل و غارت گری نہیں کی صرف لوگوں کو ڈرایا دھمکایا ہے اور امن عامہ خراب کیا ہے تو اسے جلاوطن کیا جائے۔ (۴۳)

---

(٤٠) دیکھئے، أحكام القرآن للقرطبي: ١٥٢/٦، دارالفكر، بيروت، فتح القدير، كتاب السرقه، باب قطع الطريق: ١٧٨/٥

(٤١) بداية المجتهد ونهاية المقتصد، كتاب الحرابة: ١٩٢/٦

(٤٢) دیکھئے، تفسير ابن كثير: ٥٢/٢، دارالفكر، بيروت، المغني لابن قدامة، كتاب قطاع الطريق: ١٢٥/٩، فتح القدير، كتاب السرقه، باب قطع الطريق: ١٧٨/٥

(٤٣) فتح القدير، كتاب السرقه، باب قطع الطريق: ١٧٨/٥، المغني لابن قدامه، كتاب قطاع الطريق: ١٢٦/٩

أَوْ يُنْفَى مِنَ الْأَرْضِ

فقہاء کی ایک جماعت کے ہاں زمین سے نکالنے کا مفہوم یہ ہے کہ ان کو دارالاسلام سے نکال دیا جائے، بعض حضرات کے نزدیک یہ ہے کہ جس مقام میں ڈاکہ ڈالا ہے وہاں سے نکال دیا جائے۔(۴۴)

حنابلہ کے ہاں نفی من الارض کے معنی یہ ہیں کہ محارب کو آبادی اور شہر سے دور رکھا جائے اور اسے شہر میں رہنے کی اجازت نہ دی جائے۔(۴۵)

شوافع کے ہاں نفی کے معنی یہ ہیں کہ حاکم وامام محاربین کو قید کرلے یہاں تک ان کی توبہ ظاہر ہوجائے، یا ان کو کوئی اور ایسی تعزیری سزا دے دے جس سے وہ اس قبیح فعل سے باز آجائیں۔(۴۶)

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ محارب کو کسی دوسرے ایسے شہر کی طرف جلاوطن کردیا جائے جو مسافت سفر پر ہو اور وہیں اس کو قید کردیا جائے، یہاں تک کہ اس کی توبہ ظاہر ہوجائے یا وہیں وہ فوت ہوجائے۔(۴۷)

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک نفی من الارض کے معنی صرف قید کرنے کے ہیں کہ جہاں امام مناسب سمجھے وہیں قید کردے۔(۴۸) یہی ایک روایت امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کی بھی ہے۔(۴۹) اور یہی معنی اکثر اہل لغت نے بھی اختیار کیے ہیں۔(۵۰) بہرحال حنفیہ، مالکیہ اور شوافع نے "نفی" میں قید کے معنی ملحوظ رکھے ہیں۔

---

(٤٤) بداية المجتهد ونهاية المقتصد، كتاب الحرابة، معني النفي من الأرض: ١٩٤/٦

(٤٥) المغني لابن قدامة، كتاب قطاع الطريق: ١٩٢/٩، رقم المسئلة: ٧٣٢٦

(٤٦) دیکھئے، مغني المحتاج للشربيني، كتاب قطع الطريق، باب قاطع الطريق: ٤٩٩/٥، الفقه الإسلامي وأدلته، الفصل الرابع: حد الحرابة أو قطع الطريق وحكم البغاة: ٥٤٧٥/٧

(٤٧) المنتقى شرح موطا الإمام مالك، كتاب الحدود، جامع القطع: ٢١٠/٩، بداية المجتهد، كتاب الحرابة معني النفي من الأرض: ١٩٤/٦

(٤٨) أحكام القرآن للجصاص، سورة المائدة، باب حد المحاربين: ٥١٥/٢، فتح القدير، كتاب السرقة، باب قطع الطريق: ١٧٨/٥، ١٧٩

(٤٩) بداية المجتهد، كتاب الحرابة، معنى النفي من الأرض: ١٩٤/٦

(٥٠) التفسير الكبير للإمام الرازي، سورة المائدة: ١٧١/١١

اس کی وجہ یہ ہے کہ ﴿أو ینفوا من الأرض﴾ (۵۱) سے اگر نفی من جمیع الارض مراد لی جائے تو یہ زندگی میں ممکن نہیں ہے۔ اگر کسی دوسرے شہر کی طرف نفی اور جلاوطن کرنا مراد لیا جائے تو یہ بھی جائز نہیں ہے، کیوں کہ نفی سے مقصود مسلمانوں سے اس کے شر کو دفع کرنا ہے، اگر دوسرے شہر کی طرف اس کو جلاوطن کر دیا جائے تو اس سے مسلمانوں کو ضرر لاحق ہوگا۔ اگر دار الحرب کی طرف اخراج اور جلاوطن کرنا مراد لیا جائے تو یہ بھی جائز نہیں ہے، کیوں کہ اس صورت میں ایک مسلمان کو ردت پر پیش کرنا ہے، ظاہر ہے کہ یہ جائز نہیں۔ جب یہ تمام صورتیں باطل ہیں تو لامحالہ نفی من الارض کے معنی ہوں گے کہ اسے پوری زمین سے الگ کر کے ایک جگہ قید کر دیا جائے۔ یہی اس کا زمین سے نکالنا ہے کہ وہ زمین میں چل پھر نہیں سکتا، اس سے وہ دنیا کی لذیذ اور عمدہ چیزوں سے دور ہو جائے گا اور وہ اس شخص کی طرح ہو جائے گا جسے حقیقتاً روئے زمین سے نکال دیا گیا ہو۔ قیدی کو بھی منفی من الارض کہا جاتا ہے کیونکہ وہ قید کی وجہ سے دنیا کی عمدہ اور لذیذ چیزوں سے مستفید نہیں ہو سکتا اور نہ ہی اپنے دوست واحباب کو دیکھ سکتا ہے۔ وہ دنیا سے بالکل کٹا ہوا اور الگ تھلگ ہوتا ہے۔ (۵۲)

چنانچہ جب صالح بن قدوس نامی شاعر کو زندقہ کی تہمت کی وجہ سے تنگ قید خانے میں ڈالا گیا اور وہیں اس کا قیام لمبا ہو گیا تو اس نے درج ذیل اشعار کہے۔

خرجنا من الدنیا ونحن من أهلها فلسنا من الأموات فیها ولا الأحیا

إذا جاء السجان یوماً لحاجة عجبنا، وقلنا: جاء هذا من الدنیا (۵۳)

یعنی "ہم دنیا کے باسی ہونے کے باوجود اس سے نکل گئے ہیں اور اس میں ہم نہ مردوں میں شمار ہوتے ہیں اور نہ زندوں میں۔ جب جیل کا داروغہ کسی دن کام کے لئے آتا ہے تو ہمیں تعجب ہوتا ہے اور ہم کہتے ہیں کہ وہ دنیا سے آگیا ہے۔"

---

(۵۱) سورۃ المائدۃ، رقم الآیة: ۳۳

(۵۲) دیکھئے، التفسیر الکبیر للإمام الرازي، سورۃ المائدۃ: ۱۷۱/۱۱، أحکام القرآن للجصاص، سورۃ المائدۃ، باب حد المحاربین: ۵۱۵/۲

(۵۳) فتح القدیر، کتاب السرقه، باب قطع الطریق: ۱۷۹/۵، الفقه الإسلامي وأدلته: ۵۴۷۴/۷، التفسیر الکبیر، سورۃ المائدۃ: ۱۷۱/۱۱

امام مکحول رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ محارب کو سب سے پہلے امیر المومنین حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے قید میں ڈالا اور فرمایا کہ میں اسے قید کروں گا، یہاں تک کہ یہ بات معلوم ہوجائے کہ اس نے توبہ کرلی ہے۔ میں اسے کسی دوسرے شہر کی طرف جلاوطن نہیں کروں گا کہ یہ وہاں کے رہنے والے لوگوں کو تکلیف اور ضرر پہنچائے گا۔(۵۴)

نیز ابن جریر طبری رحمۃ اللہ علیہ نے بھی نفی من الارض کے اس معنی کو ترجیح دی ہے کہ اسے پوری دنیا سے دور کر کے جیل میں ڈال دیا جائے۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

"لا سبيل إلى نفيه من الأرض إلا بحبسه في بقعة منها عن سائرها، فيكون منفياً حينئذٍ عن جميعها." (۵۵)

یعنی "نفی من الارض پر عمل، زمین کے کسی حصہ میں قید کرنے کے سوا حاصل نہیں ہوسکتا، جب قید کردیا جائے تو اس وقت پوری دنیا سے اس کا رابطہ منقطع ہوجائے گا۔"

أَوْ يَقْتُلُ نَفساً فَيُقْتَلُ بِهَا

"يقتل" مضارع معروف کا صیغہ ہے اور حرف "أو" یہاں واؤ کے معنی میں ہے۔ اس کا عطف ماقبل میں "خرج" فعل پر ہے۔ تقدیر عبارت "قتل رجل نفساً" ہے۔ "فيقتل" میں "يقتل" مجہول کا صیغہ ہے۔(۵٦)

اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ جن صورتوں میں قتل جائز ہے ان میں سے ایک صورت یہ ہے کہ جب کوئی آدمی معصوم جان کو قتل کرڈالے اور اس کے بدلے میں اسے قتل کیا جائے تو یہ قتل جائز ہے اور اس پر مؤاخذہ نہیں ہوگا۔

(٥٤) التفسير المظهري، سورة المائدة: ٨٨/٣

(٥٥) جامع البيان في تاويل القرآن للطبري: ٢٧٥/١٠

(٥٦) مرقاة المفاتيح: ١٠٣/٧

٣٥٤٥ - (١٣) وَعَنِ ابْنِ أَبِيْ لَيْلَى، قَالَ: حَدَّثَنَا أَصْحَابُ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُمْ كَانُوْا يَسِيْرُوْنَ مَعَ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَنَامَ رَجُلٌ مِنْهُمْ، فَانْطَلَقَ بَعْضُهُمْ إِلَى حَبْلٍ مَعَهُ، فَأَخَذَهُ، فَفَزِعَ، فَقَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "لَا يَحِلُّ لِمُسْلِمٍ أَنْ يُرَوِّعَ مُسْلِماً." رَوَاهُ أَبُوْدَاوُدَ.

ترجمہ: "ابن ابی لیلی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ہمیں محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ رضی اللہ عنہم نے یہ حدیث بیان کی ہیکہ وہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ایک سفر میں تھے، ان میں سے ایک آدمی (کسی پڑاو پر) سو گیا اور ان میں سے ایک دوسرا شخص اس کی رسی کے پاس گیا اور اسے اٹھالیا تو وہ (سونے والا) آدمی ڈر گیا۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کسی مسلمان کے لئے یہ جائز نہیں کہ وہ کسی مسلمان کو ڈرائے۔"

حضرت عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ رحمۃ اللہ علیہ

یہ مشہور و معروف محدث اور تابعی حضرت عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ انصاری کوفی رحمۃ اللہ علیہ ہیں۔ ابوعیسیٰ اور ابو محمد ان کی کنیت ہے۔(١)

آپ کے والد ابولیلیٰ کا نام یسار بن بلال بن بُلیل بن اُحیحہ بن الجلاح بن الحریش بن جحجبا بن کلفۃ بن عوف بن عمرو بن عوف بن مالک بن الأوس انصاری اوسی ہے۔(٢)

آپ کا تعلق انصاری قبائل سے ہے اور آپ مشہور فقیہ، صاحب مذہب مجتہد اور کوفہ کے قاضی محمد بن عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ کے والد ہیں۔ آپ کے بیٹے محمد بن عبدالرحمٰن کو بھی ابن ابی لیلیٰ کہا جاتا ہے۔ علماء فرماتے ہیں کہ جب محدثین ابن ابی لیلیٰ کہیں تو اس سے والد یعنی عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ رحمۃ اللہ علیہ

(٣٥٤٥) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الأدب، باب من يأخذ الشيء من مزاح، رقم: ٥٠٠٤، وأحمد في مسنده: ٣٦٢/٥

(١) سير أعلام النبلاء: ٢٦٢/٤

(٢) الطبقات الكبرى لابن سعد: ١٠٩/٦، تهذيب الكمال: ٣٧٢/١٧، ٣٧٣

مراد ہوتے ہیں اور جب فقہاء ابن ابی لیلی کہیں تو اس سے بیٹے یعنی محمد بن عبدالرحمٰن بن ابی لیلی رحمۃ اللہ علیہ مراد ہوتے ہیں۔(۳)

آپ کی پیدائش حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے دورِ خلافت میں یا اس سے کچھ پہلے ہوئی۔ایک قول یہ ہے کہ فاروقِ اعظم رضی اللہ عنہ کے دور خلافت میں اختتام خلافت سے چھ سال پہلے پیدا ہوئے۔(۴)

عطا ابن سائب رحمۃ اللہ علیہ آپ سے نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"أدركت عشرين ومئةً من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، كلهم من الأنصار، إذا سئل أحدهم عن شيء، أحب أن يكفيه صاحبه."(٥)

یعنی"میں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک سو بیس صحابہ کو پایا ہے اور وہ سب انصار میں سے تھے،ان میں سے کسی سے جب کچھ پوچھا جاتا تو اس کی خواہش ہوتی کہ اس سے اس کا ساتھی کفایت کرے۔"

عبدالملک بن عمیر رحمۃ اللہ علیہ آپ کے بارے میں فرماتے ہیں:

"لقد رأيت عبد الرحمن بن أبي ليلى في حلقة فيها نفر من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، يستمعون لحديثه وينصتون له، فيهم البراء بن عازب."(٦)

یعنی"میں نے عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ کو ایک حلقے میں دیکھا،جس میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کی ایک جماعت موجود تھی،جو ان کی بات کو خاموش ہو کر سن رہے تھے اور ان میں حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ بھی تھے۔"

ثابت البُنانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ عبدالرحمٰن بن ابی لیلی رحمۃ اللہ علیہ صبح کی نماز پڑھ کر قرآن مجید کو کھول لیتے اور اس کی تلاوت فرماتے،یہاں تک کہ سورج طلوع ہو جاتا۔(۷)

(٣) مرقاة المفاتيح: ١٠٣/٧

(٤) دیکھیے، سير أعلام النبلاء: ٢٦٣/٤

(٥) طبقات ابن سعد: ١١٠/٦، تهذيب الكمال: ٣٧٥/١٧، رقم: ٣٩٤٣، سير أعلام النبلاء: ٢٦٣/٤

(٦) تهذيب الكمال: ٣٧٢/١٧

(٧) طبقات ابن سعد: ١١١/٦، سير أعلام النبلاء: ٢٦٥/٤

آپ نے حضرت عمر، حضرت علی، حضرت ابوذر غفاری، حضرت عبداللہ بن مسعود، حضرت بلال حبشی، حضرت ابی بن کعب، حضرت صہیب بن سنان، حضرت مقداد بن اسود، حضرت ابوایوب انصاری، حضرت معاذ بن جبل، حضرت ابوموسیٰ اشعری اور ان کے علاوہ کئی کبار صحابہ رضی اللہ عنہم سے روایت نقل کی ہے۔(۸)

آپ سے روایت کرنے والوں میں تابعین وتبع تابعین کی ایک بہت بڑی جماعت شامل ہے۔(۹)

ایک قول یہ ہے کہ آپ کا انتقال......۷۱ہجری میں ہوا لیکن سفیان بن عیینہ رحمۃ اللہ علیہ سے نقل کیا گیا ہے کہ عبداللہ بن شداد اور عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ رحمہما اللہ ''جماجم'' کے واقعہ میں گم ہوگئے تھے اور یہ واقعہ......۸۳ ہجری میں پیش آیا۔ امام ابوعبید قاسم بن سلام رحمۃ اللہ علیہ نے پہلے قول کو وہم قرار دیا ہے۔(۱۰)

بعض حضرات نے کہا ہے کہ عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ رحمۃ اللہ علیہ محمد بن اشعث اور عبداللہ بن شداد کے ساتھ نہر دُجیل میں غرق ہوگئے تھے۔(۱۱)

حَدَّثَنَا أَصْحَابُ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُمْ كَانُوْا يَسِيْرُوْنَ

یہاں سند میں روایت نقل کرنے والے صحابہ کے نام مذکور نہیں ہیں۔ یہ اگرچہ راوی کی جہالت ہے، لیکن اس سے روایت پر فرق نہیں پڑتا، کیونکہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے متعلق یہ ضابطہ ہے کہ "الصحابة كلهم عدول" یعنی ''تمام صحابہ عادل ہیں۔''(۱۲)

"یسیرون" "سیر" سے مشتق ہے اور مطلق چلنے کو کہا جاتا ہے۔ ایک نسخے میں "السُّرَى" سے

(۸) اساتذہ کی فہرست کے لئے دیکھئے، تهذيب الكمال: ۱۷/۳۷۳، ۳۷٤، وسير أعلام النبلاء: ٤/٢٦٣، رقم: ۹٦، طبقات ابن سعد: ٦/١٠٩

(۹) تلامذہ کی فہرست کے لئے دیکھئے، تهذيب الكمال: ۱۷/۳۷٤، ۳۷٥

(۱۰) "قال أبو عبيد القاسم بن سلّام: سنة إحدى وسبعين فيها أصيب عبد الله بن شداد، وعبد الرحمن بن أبي ليلىٰ. قال أبو عبيد: وأخبرني يحيى بن سعيد عن سفيان أن شداداً وابن أبي ليلىٰ فقدا بالجماجم. وذكرَ أبو عبيد وغيره أنّ وقعة الجماجم كانت سنة ثلاث وثمانين، فالقول الأول وهمٌ. وقال أبو نعيم، وخليفة بن خياط وأبو موسى محمد بن المثنى: مات سنة ثلاث وثمانين" تهذيب الكمال: ۱۷/۳۷٦

(۱۱) دیکھئے، تهذيب الكمال: ۱۷/۳۷٦

(۱۲) مرقاة المفاتيح: ۷/۱۰۳

"یسرون" نقل کیا گیا ہے اور یہ "سیر اللیل" یعنی رات میں چلنے کو کہا جاتا ہے۔(۱۳)

فَانْطَلَقَ بَعْضُهُمْ إِلَى حَبْلٍ مَعَهُ

"معه" کی ضمیر کے مرجع میں دو احتمال ہو سکتے ہیں:

۱- اس کا مرجع سونے والا آدمی ہو کہ اس کے پاس رسی تھی اور دوسرے آدمی نے اس سے وہ رسی لینا چاہی، جس سے وہ ڈر گیا۔

۲- اس کا مرجع چل کر جانے والا آدمی ہے کہ اس کے پاس رسی تھی اور اس نے سوئے ہوئے آدمی کو باندھ دیا۔

وہ صحابی خوفزدہ ہو گئے اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو دیکھا یا اس کے بارے میں سنا تو فرمایا کہ کسی مسلمان کا دوسرے مسلمان کو خوفزدہ کرنا جائز نہیں۔(۱۴)

۳۵۴۶ - (۱۴) وَعَنْ أَبِي الدَّرْدَاءِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، عَنْ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "مَنْ أَخَذَ أَرْضاً بِجِزْيَتِهَا فَقَدِ اسْتَقَالَ هِجْرَتَهُ، وَمَنْ نَزَعَ صَغَارَ كَافِرٍ مِنْ عُنُقِهِ فَجَعَلَهُ فِي عُنُقِهِ فَقَدْ وَلَّى الإِسْلَامَ ظَهْرَهُ". رَوَاهُ أَبُوْ دَاوُدَ.

ترجمہ: "حضرت ابو درداء رضی اللہ عنہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا، جس نے جزیے والی زمین کو خریدا تو اس نے اپنی ہجرت کو توڑ دیا اور جس نے کافر کی ذلت کو اس کی گردن سے نکال کر اپنی گردن میں ڈال دیا تو اس نے اسلام کو پس پشت ڈال دیا۔"

(۱۳) مرقاة المفاتیح: ۱۰۳/۷، نیز دیکھئے، لمعات التنقیح: ۳۵۶/۶

(۱۴) دیکھئے، مرقاة المفاتیح: ۱۰۳/۷

(۳۵۴٦) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الخراج والفيء والإمارة، باب ماجاء في الدخول في أرض الخراج، رقم: ۳۰۸۲

مَنْ أَخَذَ أَرْضاً بِجِزْيَتِهَا فَقَدْ اسْتَقَالَ هِجْرَتَهُ

۱- "بجزيتها" یا تو "أرضاً" کی صفت ہے اور تقدیر عبارت ہے کہ "أرضاً ملتبسة بجزيتها" یعنی "ایسی زمین جو جزیے کے ساتھ مشغول ہے۔"

۲- یا یہ "أخذ" کے فاعل سے حال ہے اور مطلب ہے کہ "حال كونه ملتزماً بجزيتها" یعنی "جس نے اس حال میں زمین خریدی کہ اس کے خراج کو اپنے اوپر لازم کرنے والا ہے۔" (۱)

جزیہ وہ مال اور ٹیکس ہے جو ذمی کی جان کی حفاظت کے عوض اس سے وصول کیا جاتا ہے۔ یہاں اس سے خراج مراد ہے، جو ذمی سے ارض نامی کے ٹیکس کے طور پر وصول کیا جاتا ہے، کیونکہ خراج بھی صاحب ارض کو اس طرح لازم ہوتا ہے جس طرح کہ ذمی پر جزیہ لازم ہوتا ہے، لہٰذا خراج کو جزیہ کے قائم مقام کر کے اس پر جزیے کا اطلاق کیا گیا۔ (۲)

ہجرت کے اقالے کا مطلب

اس عبارت کے متعدد مطلب بیان کیے گئے ہیں:

۱- مسلمان دار الاسلام کی طرف ہجرت کرنے کی وجہ سے جس عزت و شرف اور حقوق کے دائرے میں تھا، خراجی زمین خریدنے کی وجہ سے وہ اس سے نکل جائے گا، کیونکہ ذمی کے لئے زمین کا خراج ذلت کی علامت ہے اور مسلمان نے خراجی زمین خرید کر اپنے آپ کو ذمی کے قائم مقام بنا دیا ہے اور اس کی ذمہ داری کو اپنے ذمہ لے لیا ہے تو گویا اس نے اپنی ہجرت کا اقالہ کیا ہے۔ (۳)

۲- علامہ تورپشتی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہاں جزیے سے خراج مراد ہے، جو ذمی کے قبضے میں چھوڑی گئی زمین پر مقرر کیا جاتا ہے اور مسلمان خراج کی ذمہ داری لے کر ذمی سے زمین خرید سکتا ہے۔ اس پر جزیے کا اطلاق اس لئے کیا گیا ہے کہ جزیہ ذمی کی جان کا جب کہ خراج اس کی زمین کا ٹیکس ہوتا ہے تو گویا خراج زمین کے معاملے میں جزیے کے قائم مقام ہوتا ہے۔

(۱) شرح الطيبي: ۱۰۸/۷، مرقاة المفاتيح: ۱۰۳/۷، التعليق الصبيح: ۱۶۲/۴

(۲) شرح مصابيح السنة لابن الملك الرومي: ۱۷۸/۴، لمعات التنقيح: ۳۵۶/۶

(۳) مرقاة المفاتيح: ۱۰۳/۷، ۱۰۴، التعليق الصبيح: ۱۶۲/۴

آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے "فقد استقال هجرته" اس لئے فرمایا ہے کہ مہاجر کے لئے مال فی میں حصہ ہوتا ہے جو اہلِ ذمہ سے لے کر اس کو دیا جاتا ہے، لیکن جب زمین خرید کر اس نے خراج کی ذمہ داری لے لی تو اس نے ایسی چیز کو اپنے اوپر لازم کرلیا جس کو وہ پہلے وصول کیا کرتا تھا، وہ ہجرت کی وجہ سے حاصل ہونے والے حق کو ترک کر گویا اپنی ہجرت سے اقالہ کرنے والا ہے۔ (۴)

۳-اس کا ایک مطلب یہ بیان کیا گیا ہے کہ خراجی زمین کو خریدنا یا اقالۂ ہجرت کے زیادہ قریب ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جب مسلمان، ذمی سے خراجی زمین بطور بیع یا اجارہ کے لیتا ہے تو اس پر اس زمین کا خراج لازم ہوگا اور وہ خراج کے ادا کرنے میں ذمی کے قائم مقام ہوگا۔ وہ اس زمین کی طرف واپس لوٹنے والا ہوگا جس کو پہلے ہجرت کر کے اس نے چھوڑ دیا تھا، گویا وہ اپنی ہجرت کا اقالہ کرنا چاہ رہا ہے، کیونکہ ہجرت اراضی کفر کو چھوڑنے کا نام ہے۔ (۵)

وَمَنْ نَزَعَ صَغَارَ كَافِرٍ مِنْ عُنُقِهِ فَجَعَلَهُ فِيْ عُنُقِهِ فَقَدْ وَلَّى الإِسْلَامَ ظَهْرَهُ

"صغار" صاء کے فتحہ کے ساتھ ذلت ورسوائی کو کہا جاتا ہے۔ (۶)

علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس جملے میں علم بلاغت کے محسنات لفظیہ میں سے "تذییل" استعمال کی گئی ہے۔ تذییل میں پہلے جملے کے بعد تاکید وتقویت کے لئے دوسرا ایسا جملہ لایا جاتا ہے جو پہلے جملے سے عام ہو اور اس کے معنی پر مشتمل ہو۔ یہاں بھی پہلا جملہ "من أخذ أرضاً بجزيتها......" خاص ہے اور اس میں صرف خراج کی ذلت کو بیان کیا گیا ہے، جب کہ دوسرا جملہ عام ہے اور اس کے معنی پر مشتمل ہے اور اس سے پہلے والے جملے کے معنی کی تاکید وتقویت ہوتی ہے۔ (۷)

حدیث کے مذکورہ جملے کا مطلب

۱-یہ جملہ ماقبل سے بمنزلہ بیان کے ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جب مسلمان نے کافر کے جزیے کی

(٤) كتاب الميسر في شرح مصابيح السنة: ٨٣١/٣، شرح الطيبي: ١٠٩/٧، مرقاة المفاتيح: ١٠٤/٧، التعليق الصبيح: ١٦٤/٤

(٥) عون المعبود، كتاب الخراج والفيء والإجارة، باب ماجاء في الدخول في أرض الخراج: ٣٣٧/٨

(٦) شرح مصابيح السنة لابن الملك الرومي: ١٧٩/٤، مرقاة المفاتيح: ١٠٤/٧

(٧) دیکھئے، شرح الطيبي: ١٠٩/٧

ذمہ داری لی اور اس کی ذلت کو اٹھایا تو گویا اس نے اسلام کو کفر سے تبدیل کر دیا، کیونکہ اس نے اسلام کی عزت کو کفر کی ذلت سے تبدیل کر دیا ہے۔(۸)

۲-اس کا ایک اور مطلب یہ بیان کیا گیا ہے کہ قریب ہے وہ اسلام کو پس پشت ڈال دے، کیونکہ کافر زمین کا ٹیکس ادا کرنے کی وجہ سے ذلت و رسوائی میں ہوتا ہے اور جب ایسی زمین کو ایک مسلمان خریدے گا تو وہ کفر کی ذلت و رسوائی کو مول لینے والا ہوگا، یہ ایسا ہے کہ گویا اس نے کافر کی گردن سے ذلت کا طوق نکال کر اپنی گردن میں ڈال دیا ہے، اسلام شرف و عزت عطا کرنے والا اور کفر ذلت و رسوائی کا باعث ہے، جب مسلمان نے ایک ذلت کو اختیار کیا تو گویا اس نے عزت و شرف اور اسلام کی طرف سے عطا کردہ حقوق کو پس پشت ڈال دیا۔(۹)

اراضی خراج کی خرید وفروخت کا حکم

احناف کے نزدیک مسلمانوں کے لئے خراجی زمینوں کا خریدنا جائز ہے اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم بھی اس طرح کی زمینوں کو خریدا کرتے تھے۔ چنانچہ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

"ويجوز أن يشتري المسلم أرض الخراج من الذمي ويؤخذ منه الخراج؛ لما قلنا، وقد صح أن الصحابة رضي الله عنهم اشتروا أراضي الخراج، وكانوا يؤدون خراجها، فدلّ على جواز الشراء، وأخذ الخراج، وأدائه للمسلم من غير كراهة."(۱۰)

یعنی "مسلمان کا ذمی سے خراجی زمین خریدنا جائز ہے اور اس سے خراج لیا جائے گا۔ اس دلیل کی وجہ سے جو ہم نے بیان کی ہے (کہ خراج میں محصول اور لگان کے علاوہ مؤنت کے معنی بھی پائے جاتے ہیں جس کا مسلمان پر باقی رکھنا ممکن ہے) اور یہ بات صحیح طور پر ثابت ہے کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے خراجی زمینوں کو خریدا اور وہ ان کا خراج ادا کیا

(۸) شرح مصابيح السنة لابن الملك الرومي: ١٧٩/٤، مرقاة المفاتيح: ١٠٤/٧

(۹) عون المعبود، كتاب الخروج والفيء والإجارة، باب ما جاء في الدخول في أرض الخراج: ٢٣٧/٨

(۱۰) الهداية، كتاب السير، باب العشر والخراج: ٢٨٢/٤

کرتے تھے۔ اس سے معلوم ہو رہا ہے کہ خراجی زمینیں خریدنا، ان کا خراج لینا اور مسلمان کے لئے ان کا خراج ادا کرنا بلا کراہت جائز ہے۔" (۸)

نیز مالکیہ، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک بھی خراجی زمین کی خرید و فروخت جائز ہے۔ (۱۱) البتہ حنابلہ کے نزدیک مسلمان کے لیے خراجی زمین کا خریدنا مکروہ ہے۔ (۱۲)

حدیث باب پر اشکال

حدیث باب سے بظاہر اشکال پیدا ہوتا ہے کہ اس میں خراجی زمین خریدنے کی سختی سے ممانعت کی گئی ہے اور اسے ذلت کا طوق اور اسلام کے شرف کو پس پشت ڈالنے کے مترادف قرار دیا گیا ہے۔ علماء کی طرف سے اس کے کئی جواب دیے گئے ہیں:

پہلا جواب

ایک جواب یہ ہے کہ یہ روایت سنن ابی داود کی ہے اور اس کی سند میں بقیۃ بن الولید راوی ہے۔ اس نے یہ روایت اپنے استاذ عمارۃ بن ابی الشعثاء سے نقل کی ہے اور وہ مجہول راوی ہیں۔ ان کے بارے میں حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

"نكرة لا يعرف، ما روى عنه سوى بقية." (۱۳)

یعنی "غیر معروف راوی ہیں، بقیہ بن الولید کے علاوہ ان سے کوئی روایت نہیں کرتا۔"

نیز "التقریب" میں حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے بھی ان کو مجہول قرار دیا ہے۔ (۱۴)

---

(۱۱) دیکھئے، المدونة الكبرى، كتاب التجارة بأرض العدو، في بيع الذمي أرض الصلح: ۲۷۲/۴، ۲۷۳، الحاوي الكبير، كتاب الرهن: ۷۷/۶، المغني لابن قدامة، كتاب الزكاة، باب زكاة الزروع والثمار: ۳۰۷/۲، كتاب الأم، كتاب سير الأوزاعي، خراج الأرض: ۳۱۱/۱-۳۱۳

(۱۲) الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل، كتاب الجهاد، باب حكم الأرضين المغنومة، فصل: المرجع في الخراج والجزية: ۳۴/۲

(۱۳) ميزان الاعتدال: ۱۷۷/۳، رقم الترجمة: ۶۰۲۷

(۱۴) التقريب لابن حجر العسقلاني: ۵۰/۲

بقیہ بن ولید کے متعلق ضابطہ

محدثین نے بقیۃ بن الولید کی روایات کے متعلق یہ ضابطہ بیان کیا ہے کہ اگر وہ ثقہ اور معروف راویوں سے نقل کریں تو ان کی روایت قبول ہوگی، وگرنہ نہیں۔

احمد بن عبداللہ العجلی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

"ثقة فيما روى عن المعروفين، وما روى عن المجهولين فليس بشيء." (١٥)

یعنی "معروف راویوں سے نقل کرنے میں وہ ثقہ ہیں اور جو وہ مجہول راویوں سے نقل کریں وہ قابل اعتبار نہیں۔"

امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ کے بیٹے عبداللہ فرماتے ہیں:

"سئل أبي بقية وإسماعيل بن عياش، فقال: بقية أحب إلي، وإذا حدث عن قوم ليسوا بمعروفين فلا تقبلوه." (١٦)

یعنی "میرے والد سے بقیہ بن الولید اور اسماعیل بن عیاش کے بارے میں سوال کیا گیا تو انہوں نے فرمایا، بقیہ مجھے زیادہ پسند ہے اور جب وہ غیر معروف راویوں سے نقل کرے تو تم اسے قبول نہ کرو۔"

ان حضرات کے علاوہ امام یحییٰ بن معین، امام ابوزرعہ، احمد بن عدی رحمہم اللہ وغیرہ حضرات سے بھی بقیہ بن الولید کے بارے میں اس طرح کے اقوال نقل کئے گئے ہیں۔ (١٧)

بعض حضرات کا کلام نسبتاً سخت بھی ہے۔ ابومسہر الغسانی رحمۃ اللہ علیہ کا یہ قول مشہور ہے کہ:

"بقية ليست أحاديثه نقية، فكن منها على تقية." (١٨) یعنی "بقیہ کی

---

(١٥) تهذيب الكمال: ٤/١٩٨، رقم الترجمة: ٧٣٨

(١٦) تهذيب الكمال: ٤/١٩٦

(١٧) دیکھئے، تهذيب الكمال: ٤/١٩٦

(١٨) تهذيب الكمال: ٤/١٩٨

احادیث صاف ستھری نہیں ہیں، لہٰذا آپ ان سے بچیں اور خوف کی حالت میں رہیں۔"

بہرحال مذکورہ بالا ضابطے کے پیش نظر بقیۃ بن الولید کی روایت باب قابل استدلال نہیں ہے، کیونکہ اس روایت میں ان کے استاد عمارہ بن ابی الشعثاء مجہول راوی ہیں جیسا کہ "میزان الاعتدال" اور "التقریب" کے حوالے سے گزر چکا ہے۔ لہٰذا اس سے یہ استدلال نہیں کیا جاسکتا کہ مسلمانوں کے لئے خراجی زمینوں کا خریدنا جائز نہیں ہے۔

دوسرا جواب

۲-مولانا ظفر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے "اعلاء السنن" میں خراجی زمین کی خرید وفروخت سے متعلق تفصیلی بحث کی ہے اور مختلف روایات نقل کر کے ان کے مختلف جوابات دیئے ہیں۔ ایک جواب دیتے ہوئے وہ فرماتے ہیں:

"إذا اشتغل المسلمون بالزراعة واشتروا أرض الخراج اشتغل أهل الذمة بالتجارة، وتحصيل العلوم والصنائع، وخرجوا من أسباب الذلة إلى مراقي العزة، وفي ذلك وهن للمسلمين شديداً، وأما إذا لم يخلوا بالجهاد والغزو ولا بالتجارة وتعلّم العلم والصناعة، وغلبوا على باب العزة كلها، فلا بأس بأن يشتغل جماعة منهم بالزراعة، ويغلبوا على خزائن الأرض أيضاً، هذا ما عندي، والله أعلم بالصواب." (١٩)

یعنی "جب مسلمان کھیتی باڑی کے ساتھ مشغول ہوگئے اور انہوں نے خراجی زمینوں کو خرید لیا تو اہل ذمہ حرفت وتجارت اور مختلف علوم وفنون کی تحصیل میں مصروف ہوجائیں گے۔ وہ ذلت کی گہرائیوں سے نکل کر عزت وشرف کی بلندیوں پر پہنچ جائیں گے۔ اس میں مسلمانوں کی بہت زیادہ پستی وکمزوری ہے۔ لیکن اگر مسلمان جہاد وغزوات، صنعت وتجارت اور علوم وفنون کی تحصیل میں کوتاہی نہ کریں اور عزت وشرف کے تمام

(١٩) إعلاء السنن، كتاب السير، باب يجوز للمسلم أن يشتري أرض الخراج من الذمي ويؤخذ منه الخراج: ٤١٢/١٢

ابواب پر قابض ہوں تو پھر اس میں کوئی حرج نہیں ہے کہ مسلمانوں کی ایک جماعت زراعت کے پیشے کو اختیار کرے اور زمین کے خزانوں پر بھی مسلمانوں کا قبضہ ہو۔ یہ جواب میری طرف سے ہے اور درستگی کو اللہ تعالیٰ زیادہ جانتا ہے۔"

۳۵۴۷ - (۱۵) وَعَنْ جَرِيْرِ بْنِ عَبْدِ اللّٰهِ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ، قَالَ: بَعَثَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سَرِيَّةً إِلَى خَثْعَمَ، فَاعْتَصَمَ نَاسٌ مِنْهُمْ بِالسُّجُوْدِ، فَأَسْرِعَ فِيْهِمُ الْقَتْلُ، فَبَلَغَ ذٰلِكَ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَأَمَرَ لَهُمْ بِنِصْفِ الْعَقْلِ، وَقَالَ: "أَنَا بَرِيءٌ مِنْ كُلِّ مُسْلِمٍ مُقِيْمٍ بَيْنَ أَظْهُرِ الْمُشْرِكِيْنَ" قَالُوْا: يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ! لِمَ؟ قَالَ: "لَا تَتَرَاءَى نَارَاهُمَا." رَوَاهُ أَبُوْدَاوُدَ.

ترجمہ: "حضرت جریر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے قبیلہ خثعم کی طرف ایک سریہ بھیجا تو اس قبیلے کے کچھ لوگ (اپنے اسلام کے اظہار کے لیے) سجدے میں گر پڑے لیکن ان کے قتل میں عجلت سے کام لیا گیا۔ یہ بات نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچی تو آپ نے ان (کے ورثاء) کے لئے آدھی دیت کا حکم دیا اور فرمایا کہ میں ہر اس مسلمان سے بری ہوں جو مشرکین کے درمیان اقامت اختیار کرنے والا ہو۔ صحابہ رضی اللہ عنہم نے عرض کیا کہ اے اللہ کے رسول! یہ کیوں؟ (یعنی آپ کی بیزاری کا سبب کیا ہے؟) آپ نے فرمایا کہ ان دونوں کی آگ ایک دوسرے کو نہ دیکھ سکے۔"

بَعَثَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سَرِيَّةً إِلَى خَثْعَمَ

خثعم، خاء کے فتحہ اور تاء کے سکون کے ساتھ یمن کے ایک قبیلے کا نام ہے۔ قاموس میں ہے کہ خثعم،

(۳۵۴۷) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الجهاد، باب النهي عن القتل من اعتصم بالسجود، رقم: ۲٦٤٥، والترمذي في جامعه، أبواب السير، باب ماجاء في كراهية المقام بين أظهر المشركين، رقم: ۱٦۰٤

جعفر کے وزن پر ایک پہاڑ کا نام ہے اور وہاں کے رہنے والوں کو خثعمیین کہا جاتا ہے۔(۱)

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ۹ ہجری میں حضرت قطبہ بن عامر بن حدیدہ رضی اللہ عنہ کو بیس آدمیوں پر امیر مقرر کر کے قبیلہ خثعم کی طرف بھیجا اور ان پر حملہ بولنے کا حکم دیا تو دونوں کے درمیان شدید لڑائی ہوئی اور دونوں طرف سے زخمیوں کی تعداد بھی بہت زیادہ ہوگئی۔ حضرت قطبہ بن عامر رضی اللہ عنہ بھی اس میں شہید ہو گئے اور اس سریہ میں مسلمان اونٹ اور دیگر مال غنیمت مدینہ لے کر آئے۔(۲)

فَاعْتَصَمَ نَاسٌ مِنْهُمْ بِالسُّجُوْدِ

اس قبیلے کے کچھ لوگ پہلے سے مسلمان ہو گئے تھے اور وہ کفار کے درمیان رہ رہے تھے۔ انہوں نے اپنے اسلام کا اظہار سجدہ کر کے یا نماز پڑھ کر کیا تو مسلمانوں نے یہ سمجھا کہ یہ قتل سے بچنے کے لئے سجدہ میں گر پڑے ہیں، لہٰذا مسلمانوں نے ان کو قتل کر دیا۔(۳)

فَأُسْرِعَ فِيْهِمُ الْقَتْلُ

"اُسرع" مجہول کا صیغہ ہے اور "القتل" اس کا نائب فاعل ہے۔ مطلب یہ ہے کہ ان کے قتل میں نہایت جلدی کی گئی۔(۴)

فَأَمَرَ لَهُمْ بِنِصْفِ الْعَقْلِ

علامہ خطابی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو مقتولین کے مسلمان ہونے کا علم بھی ہو گیا تھا، اس کے باوجود آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے ورثاء کو آدھی دیت دی، اس کی وجہ یہ ہے کہ انہوں نے مشرکین کے درمیان سکونت اختیار کر کے اپنے قتل پر ایک قسم کا تعاون کیا۔ ان کا معاملہ اس شخص کی طرح ہو گیا جو اپنی اور

---

(۱) مرقاة المفاتيح: ۱۰٤/۷، لمعات التنقيح: ۳۵۷/٦، التعليق الصبيح: ۱٦۲/٤

(۲) بذل المجهود، كتاب الجهاد، باب على ما يقاتل المشركون: ۲٤۱/۹

(۳) مرقاة المفاتيح: ۱۰٤/۷، ۱۰۵، لمعات التنقيح: ۳۵۷/٦

(٤) مرقاة المفاتيح: ۱۰٤/۷، التعليق الصبيح: ۱٦۲/٤

غیر کی جنایت کی وجہ سے ہلاک ہوجائے تو اس کی ذاتی جنایت کی وجہ سے پہنچنے والا نقصان ساقط ہوجاتا ہے۔(۵)

اسی سے یہ مسئلہ مستنبط کیا گیا ہے کہ اگر دو شاہسواروں کا تصادم ہوا اور وہ دونوں ہلاک ہوجائیں تو ان میں سے ہر ایک پر دوسرے کی آدھی دیت لازم ہوگی، کیونکہ ان میں سے ہر ایک نے قلت احتیاط کا مظاہرہ کیا ہے اور ہر ایک اپنے اور اپنے ساتھی کے قتل کا سبب بنا ہے، لہٰذا اس کی اپنی بے احتیاطی کی وجہ سے دیت کا آدھا حصہ ساقط ہوجائے گا۔(٦)

أَنَا بَرِيءٌ مِنْ كُلِّ مُسْلِمٍ مُقِيمٍ بَيْنَ أَظْهُرِ الْمُشْرِكِيْنَ

لفظ "أظهر" زائد ہے اور تحسین کلام کے لئے لایا گیا ہے۔(۷)

علامہ تورپشتی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم یا تو ان کے خون سے برأت کا اظہار فرمارہے ہیں کہ میں ان کے خون کا ذمہ دار نہیں ہوں گا یا آپ ان کی موالاۃ سے براءت کا اعلان فرمارہے ہیں کہ ان کی مدد ونصرت میرے اوپر لازم نہیں ہوگی۔(۸)

قَالُوْا: يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ! لِمَ؟

"لِمَ" دراصل "لما" ہے۔اس میں "ما" استفہامیہ ہے۔

اگر "مــــا" استفہامیہ کی ابتداء میں حرف جر لگادیا جائے تو "الف" کا حذف اور "میم" کا فتحہ باقی

---

(٥) "قلت: إنما أمر بنصف العقل –ولم يكمل لهم الدية بعد علمه بإسلامهم– لأنهم قد أعانوا على أنفسهم بمقامهم بين ظهراني الكفار، فكانوا كمن هلك بجناية نفسه وجناية غيره، فسقط حصة جنايته من الدية – وأما اعتصامهم بالسجود فإنه لا يمحّض الدلالة على قبول الدين لأن ذلك قد يكون منهم في تعظيم السادة والرؤساء، فعذروا لوجود الشبه". معالم السنن للخطابي، باب على ما يقاتل المشركون: ٤٣٦/٣

(٦) دیکھئے، بذل المجهود، كتاب الجهاد، باب على ما يقاتل المشركون: ٢٤٠/٩

(٧) دیکھئے، مرقاة المفاتيح: ١٠٥/٧، بذل المجهود، كتاب الجهاد، باب على ما يقاتل المشركون: ٢٤٠/٩

(٨) كتاب الميسر للتوربشتي: ٨٣١/٣، نیز دیکھئے، مرقاة المفاتيح: ١٠٥/٧، شرح الطيبي: ١١٠/٧، التعليق الصبيح: ١٦٣/٣

رکھنا واجب ہے، جیسے قرآن مجید کی آیت ﴿فناظرة بم يرجع المرسلون﴾ (۹) ﴿فيم أنت من ذكراها﴾ (۱۰) اور ﴿لم تقولون ما لا تفعلون﴾ (۱۱) میں ہے۔ان آیات میں میم کا فتحہ باقی ہے اور الف حذف کیا گیا ہے۔

ضرورت شعری کی وجہ سے میم کو ساکن بھی پڑھا جاسکتا ہے۔

چنانچہ شاعر کا قول ہے:

يا أبا الأسود لِمْ خلفتني لهمومٍ طارقاتٍ وذِكَرْ

یعنی ''اے ابوالاسود! تو نے مجھے پیش آمدہ غموم اور یادوں کے لیے پیچھے کیوں چھوڑ دیا ہے۔''

''مـــا'' استفہامیہ جب ''ذا'' کے ساتھ مرکب ہو جائے تو اس کے الف کو حذف نہیں کیا جاتا، جیسے ''لماذا جئت.'' (۱۲)

صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا سوال کس چیز کے بارے میں تھا؟

مولانا محمد یحیٰ کاندھلوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ''لم یا رسول اللّٰہ؟'' سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے براءت ذمہ سے متعلق سوال کیا ہے۔

نیز دوسری بات یہ بھی ممکن ہے کہ انہوں نے نصف دیت کے سقوط سے متعلق سوال کیا ہو۔

پہلی صورت میں مطلب ہوگا کہ میں نے براءت کا اعلان اس لئے کیا ہے کہ انہوں نے ایک واجب کی مخالفت کی ہے۔جب میں نے ان کو یہ حکم دیا تھا کہ وہ کفار سے اتنا دور رہیں کہ ان کی آگ بھی ایک دوسرے کو نظر نہ آئے تو انہوں نے کفار کے درمیان سکونت کیوں اختیار کی ہے؟

دوسری صورت میں مطلب ہوگا کہ ان کی آدھی دیت اس لئے ساقط ہوئی ہے کہ روکنے کے باوجود کفار

(۹) النمل، رقم الآية: ۳۵

(۱۰) النازعات، رقم الآية: ۴۳

(۱۱) الصف، رقم الآية: ۲

(۱۲) المعجم الوسيط، المادة: "الميم": ۸۵۱/۲

کے درمیان ٹھہرنے کی وجہ سے وہ اپنے قتل کے خود سبب بنے ہیں۔لہٰذا ان کا قتل دو علتوں کی طرف منسوب ہوگا۔ ایک تو قاتلین کی عدم احتیاط کی طرف کہ قتل کرنے میں انہوں نے عجلت سے کام لیا اور احتیاط نہیں کی اور دوسرا مقتولین کے مشرکین کے درمیان رہائش اختیار کرنے کی طرف۔(۱۳)

لَا تَتَرَاءَ ی نَارَاهُمَا

حدیث کے اس جملے کی شرح میں شارحین حدیث سے مختلف اقوال منقول ہیں۔ذیل میں افادے کی غرض سے یہ اقوال نقل کیے جاتے ہیں، اگر چہ معنی ومفہوم کے اعتبار سے بعض مطالب ایک دوسرے سے ملتے جلتے ہیں۔

۱- ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ جملہ مستانفہ ہے اور اس میں براءت وبیزاری کی علت بیان کی گئی ہے۔ یہاں نفی نہی کے معنی میں ہے اور "التـــرائـــی" کا اسناد مجازی ہے۔ایک دوسرے کی آگ کو نہ دیکھنے سے ان کے گھروں کا ایک دوسرے سے دور ہونا مراد ہے۔(۱۴)

۲- علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ جملہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ان مسلمانوں سے جو مشرکین کے درمیان رہائش پذیر ہوں، سے براءت وبیزاری کی علت ہے۔

مطلب یہ ہے کہ کسی مسلمان کے لیے درست ومناسب نہیں ہے کہ وہ کافروں کے پاس سکونت اختیار کرے اور ان کے قریب رہائش پذیر ہو، بلکہ اسے تو کافر سے اتنا دور رہنا چاہیے کہ ان کی آگ بھی ایک دوسرے کو نظر نہ آئے۔(۱۵)

۳- ابوعبید قاسم بن سلام رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ مسلمان دوران سفر ایسی جگہ پڑاؤ نہ ڈالیں کہ ان کی آگ کافروں کو دکھائی دے، بلکہ وہ مسلمانوں کی آبادیوں کے درمیان پڑاؤ ڈالیں، کیونکہ مشرک کے لئے کوئی عہد وپیمان اور امان نہیں ہے، لہٰذا غلطی میں ان کے ساتھ رہنے والا مسلمان کہیں قتل نہ کیا جائے۔(۱۶)

۴- ابوالہیثم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ "نار" اپنے معروف معنی میں مستعمل نہیں۔اس سے شکل

(۱۳) دیکھئے بذل المجهود، كتاب الجهاد، باب على ما يقاتل المشركون: ۹/۲٤۰

(١٤) مرقاة المفاتيح: ۷/۱۰۵، التعليق الصبيح: ٤/۱٦۳

(١٥) شرح الطيبي: ۷/۱۱۰، مرقاة المفاتيح: ۷/۱۰۵، والتعليق الصبيح: ٤/۱٦۳

(١٦) شرح الطيبي: ۷/۱۱۰، مرقاة المفاتيح: ۷/۱۰۵

وصورت، مشابہت اور علامت ونشانی مراد ہے؛ چنانچہ کہا جاتا ہے کہ: "ما نار نعمك؟" یعنی "آپ کے جانوروں کی علامت ونشانی کیا ہے؟"

مطلب یہ ہے کہ مسلمانوں کو کافروں کی وضع قطع، شکل وصورت اور اخلاق وعادات اختیار نہیں کرنے چاہییں بلکہ ان سے دور رہنا چاہیے۔(۱۷)

۵- ابوحمزہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس کا تعلق آخرت سے ہے اور مطلب یہ ہے کہ آخرت میں مسلمان اور مشرک ایک دوسرے سے انتہائی دور ہونے کی وجہ سے ایک جگہ جمع نہیں ہوسکتے۔(۱۸)

۶- علامہ زمخشری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ مسلمانوں اور کافروں کے گھروں کا ایک دوسرے سے اتنا دور ہونا ضروری ہے کہ اگر ایک کے گھر میں آگ روشن ہو تو دوسرے کے گھر میں نظر نہ آئے۔"الترائی" کا اسناد "النار" کی طرف مجازی ہے، جیسا کہ "دور بنی فلان متناظرة" یعنی "بنی فلاں کے مکانات ایک دوسرے کے آمنے سامنے ہیں" میں ہے۔(۱۹)

"ترائی" رؤیت سے باب تفاعل ہے۔"تراءی القوم" اس وقت کہا جاتا ہے جب لوگ ایک دوسرے کو دیکھ رہے ہوں۔

قرآن مجید میں ایک جگہ ارشاد ہے:

﴿فلما تراءى الجمعان قال أصحاب موسىٰ إنّا لمدركون﴾ (۲۰)

یعنی "پھر جب دونوں جتھے ایک دوسرے کو نظر آنے لگے تو حضرت موسیٰ علیہ السلام کے ساتھیوں نے کہا کہ اب تو پکی بات ہے کہ ہم پکڑ ہی لیے گئے۔"

ایک اور جگہ ارشاد ہے کہ:

﴿فلما تراءت الفئتان﴾ یعنی "پھر جب دونوں گروہ آمنے سامنے آئے۔"(۲۱)

---

(۱۷) شرح الطيبي: ۱۱۰/۷، مرقاة المفاتيح: ۱۰۵/۷، عون المعبود: ۳۰۵/۷، معالم السنن: ۴۳۷/۳

(۱۸) شرح الطيبي: ۱۱۰/۷، مرقاة المفاتيح: ۱۰۵/۷

(۱۹) دیکھئے الفائق في غريب الحديث للزمخشري، حرف الراء: ۲۱/۲

(۲۰) سورة الشعراء، رقم الآية: ۶۱

(۲۱) سورة الأنفال، رقم الآية: ۴۸

۷- قاضی بیضاوی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کا مطلب بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ جہاں کافر نے سکونت اختیار کی ہے مسلمان کو وہاں سکونت اختیار نہیں کرنا چاہیے اور نہ وہ کافر سے اتنا قریب ہو کہ ان میں سے ایک کی آگ دوسرے کو دیکھ سکے۔ اس میں آگ جلانے والے کی رؤیت کو رؤیت نار کے قائم مقام ٹھہرایا گیا ہے اور رؤیت کا اسناد ''نار'' کی طرف کیا گیا ہے۔ (۲۲)

۸- علامہ تورپشتی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہاں آگ سے جنگ کی آگ مراد ہے۔ مطلب یہ ہے کہ مسلمان اللہ اور اس کے رسول کے لئے شیطانی ٹولے کے خلاف جنگ کرتا ہے اور اللہ تعالیٰ کی طرف دعوت دیتا ہے، جب کہ کافر اللہ اور اس کے رسول کے خلاف جنگ کرتا ہے اور شیطانی عمل کی طرف دعوت دیتا ہے، لہٰذا یہ دونوں مقاصد میں کیسے متفق و متحد ہو سکتے ہیں۔ (۲۳)

۹- علامہ ابن قیم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

"والذي يظهر لي من معنى الحديث: أن النار هي شعار القوم عند النزول وعلامتهم، وهي تدعو إليهم، والطارق يأنس بها، فإذا ألَمّ بها جاور أهلها وسالمهم، فنار المشركين تدعو إلى الشيطان وإلى نار الآخرة، فإنها إنما توقد في معصية الله، ونار المؤمنين تدعو إلى الله وطاعته وإعزاز دينه، فكيف تتفق الناران، وهذا شأنهما؟ وهذا من أفصح الكلام وأجزله، المشتمل على المعنى الكثير الجليل بأوجز عبارة." (٢٤)

یعنی ''حدیث کا جو مطلب میرے لئے ظاہر ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ کسی مقام میں پڑاؤ ڈالتے وقت آگ ان لوگوں کا شعار اور علامت ہوا کرتی ہے اور ان کے مقصد و منشور کی طرف داعی ہوتی ہے، رات کا مسافر اس آگ سے مانوسیت حاصل کرتا ہے۔ جب وہ وہاں قیام کرتا

(٢٢) تحفة الأبرار شرح مصابيح السنة للقاضي البيضاوي: ٥٠٣/٢، نیز دیکھئے، شرح الطيبي: ١١٠/٧، مرقاة المفاتيح: ١٠٥/٧

(٢٣) كتاب الميسر للتوربشتي: ٨٣١/٣، نیز دیکھئے، شرح الطيبي: ١١٠/٧، مرقاة المفاتيح: ١٠٥/٧

(٢٤) تهذيب الإمام ابن القيم، كتاب الجهاد، باب على ما يقاتل المشركون: ٤٣٦/٣، ٤٣٧

ہے تو ان لوگوں کا مجاور اور مصالح شمار ہوتا ہے۔ مشرکین کی آگ شیطان اور نارِ جہنم کی طرف داعی ہوتی ہے اور وہ اللہ تعالیٰ کی معصیت کے لئے روشن کی جاتی ہے، جب کہ مسلمانوں کی آگ اللہ تعالیٰ کی اطاعت اور دین اسلام کی سربلندی کی طرف داعی ہوتی ہے۔ جب یہ کیفیت ہے تو یہ دونوں کیسے جمع ہوسکتی ہیں؟ یہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا فصیح وبلیغ اور انتہائی جامع کلام ہے اور مختصر پیرائے میں آپ نے انتہائی بلند پایہ مطلب بیان کردیا ہے۔"

حدیث سے مستنبط ایک فائدہ

علامہ خطابی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں، حدیث باب سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر کوئی مسلمان کافروں کی قید میں ہو اور وہاں سے نکلنے کی کوئی صورت موجود ہو تو ان کے ساتھ قید میں رہنا جائز نہیں اور وہاں سے نکلنا ضروری ہے، اگرچہ کافروں نے اس مسلمان قیدی سے یہ حلف لیا ہو کہ وہ یہاں سے راہِ فرار اختیار نہیں کرے گا۔ اگر اسے یمین پر مجبور کیا گیا ہو تو اس یمین کا کفارہ بھی لازم نہیں۔ (۲۵)

علامہ خطابی رحمۃ اللہ علیہ شافعی ہیں اور جبر کی صورت میں کفارے کا واجب نہ ہونا شوافع کا مذہب ہے جب کہ احناف کے ہاں اس صورت میں کفارہ واجب ہے۔ (۲۶)

۳۵۴۸ - (۱۶) وَعَنْ أَبِيْ هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "اَلْإِيْمَانُ قَيَّدَ الْفَتْكَ، لَا يَفْتِكُ مُؤْمِنٌ." رَوَاهُ أَبُوْدَاوُدَ.

---

(٢٥) "وفيه دليل على أنه إذا كان أسيراً في أيديهم فأمكنه الخلاص والإنفلات منهم لم يحلّ له المقام معهم، وإن حلّفوه فحلف لهم أن لايخرج، كان الواجب أن يخرج، إلا أنه إن كان مكرهاً على اليمين لم تلزمه الكفارة، وإن كان غير مكره كانت عليه الكفارة عن يمينه". معالم السنن للخطابي، كتاب الجهاد، باب على مايقاتل المشركون: ٤٣٦/٣.

(٢٦) مرقاة المفاتيح: ١٠٥/٧

(٣٥٤٨) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الجهاد، باب في العدو يؤتى على غرة ويتشبه بهم، رقم: ٢٧٦٩

ترجمہ: ''حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا، ایمان (اپنے حامل یعنی مؤمن کو) اچانک قتل کرنے سے روکتا ہے، (لہٰذا) کوئی مؤمن اچانک قتل نہ کرے۔''

الإِيْمَانُ قَيَّدَ الْفَتْكَ

"قيد" یاء کی تشدید کے ساتھ باب تفعیل سے واحد مذکر غائب کا صیغہ ہے۔ اس کا ثلاثی مجرد قاد يقيد، قيداً آتا ہے اور پاؤں میں بیڑی ڈالنے کو کہا جاتا ہے۔

"الفتك" فاء کے فتحہ اور تاء کے سکون کے ساتھ ضبط کیا گیا ہے۔ اس کے معنی ہے کسی کو غفلت میں پا کر قتل کر ڈالنا۔

مطلب یہ ہے کہ ایمان اپنے حامل کو ایمان کی تحقیق کیے بغیر اچانک قتل کرنے سے روکتا ہے، جیسا کہ بیڑیاں قیدی شخص کو تصرف سے روکتی ہیں، یہ ذکر الملزوم وارادۃ اللازم کے قبیل سے ہے۔ (۱)

لَا يَفْتِكُ مُؤْمِنٌ

"يفتك" تاء کے کسرہ کے ساتھ ہے اور ایک نسخے میں ضمہ کے ساتھ بھی نقل کیا گیا ہے۔

مؤمن سے مراد کامل ایمان ہے۔ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کسی کافر کو متنبہ کرنے اور ایمان کی طرف دعوت دیئے بغیر اچانک قتل نہیں کرتے تھے۔ (۲)

علامہ تورپشتی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہاں خبر نہی کے معنی میں ہے کہ مؤمن کو ناگہانی قتل نہیں کرنا چاہیے، کیونکہ کسی کو اچانک قتل کرنا حرام ہے اور مؤمن کو اس سے روکا گیا ہے۔ "لا يفتك" کو نہی کی بنا پر مجزوم پڑھنا بھی جائز ہے۔

"لا يفتك" کو بعض حضرات نے مجہول کا صیغہ پڑھا ہے، لیکن یہ روایت اور درایت دونوں اعتبار سے درست نہیں ہے۔ (۳)

---

(۱) دیکھئے، مرقاة المفاتيح: ١٠٦/٧، التعليق الصبيح: ١٦٣/٤

(۲) مرقاة المفاتيح: ١٠٦/٧، التعليق الصبيح: ١٦٣/٤

(۳) كتاب الميسر للتوربشتي: ٨٣٢/٣، شرح الطيبي: ١١١/٧، مرقاة المفاتيح: ١٠٦/٧، التعليق الصبيح: ١٦٣/٤

حدیثِ باب پر اعتراض

یہاں یہ اشکال ہوتا ہے کہ اس روایت میں ناگہانی قتل کرنے سے منع کیا گیا ہے، جب کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں اس طرح کے کئی واقعات پیش آئے جن میں کافروں کے کئی سرکردہ راہنماؤں کو غفلت میں پاکر اچانک قتل کیا گیا:

۱- ان میں سے ایک واقعہ کعب بن اشرف یہودی کے قتل کا ہے۔ انصار کے قبیلہ اوس سے تعلق رکھنے والے صحابی رسول حضرت محمد بن مسلمہ رضی اللہ عنہ کی قیادت میں ایک جماعت کو بھیجا گیا۔ انہوں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے اجازت لے کر مجمل اور مبہم انداز میں کچھ باتیں کیں اور کعب بن اشرف سے قرضہ مانگا۔ یہ حضرات رات کے وقت اس کے پاس گئے۔ کعب بن اشرف نے ان کو اپنے قلعے کے پاس بلایا اور خود چادر اوڑھے ہوئے قلعہ سے نیچے اتر آیا۔ اس کے جسم سے خوشبو آرہی تھی۔ حضرت محمد بن مسلمہ رضی اللہ عنہ نے اس سے سر سونگھنے کی اجازت چاہی اور اس نے اجازت دے دی۔ پھر دوسری مرتبہ اجازت مانگ کر اس کے سر کو اچھی طرح قابو کرلیا اور اپنے ساتھیوں سے کہا کہ اس پر حملہ کردو۔ انہوں نے حملہ کر کے اس کا کام تمام کردیا۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو جب اس کے قتل کی اطلاع پہنچی تو آپ نے اللہ کا شکر ادا کیا۔(۴)

۲- اسی طرح کا واقعہ کعب بن اشرف کے ہم خیال ایک اور مشہور یہودی تاجر کے قتل کا ہے، جو ابورافع کی کنیت سے مشہور تھا اور اس کا نام سلام بن ابی حقیق یا عبداللہ بن ابی حقیق تھا، جس کو حضرت عبداللہ بن عتیک رضی اللہ عنہ نے چند خزرجی صحابہ کے ساتھ مل کر قتل کیا تھا۔(۵) یہ قتل بھی ناگہانی تھا اور اس میں بھی خفیہ تدبیر سے

(٤) دیکھئے، فتح الباري، كتاب المغازي، باب قتل كعب بن الأشرف: ٧/٤٢١-٤٢٤

(٥) علامہ تورپشتی، علامہ طیبی اور ملا علی قاری رحمہم اللہ نے اس مقام پر حضرت محمد بن مسلمہ رضی اللہ عنہ کو خزرجی اور حضرت عبداللہ بن عتیک رضی اللہ عنہ کو اوسی لکھا ہے، یہ تسامح ہے۔ صحیح یہ ہے کہ حضرت محمد بن مسلمہ رضی اللہ عنہ کا تعلق انصار کے قبیلہ اوس سے اور حضرت عبداللہ بن عتیک رضی اللہ عنہ کا تعلق بنو خزرج سے تھا۔ چنانچہ قبیلہ اوس نے پہلے کعب بن اشرف کا کام تمام کیا تو قبیلہ خزرج کے لوگوں نے ابورافع کو ٹھکانے لگانے کا ارادہ کیا، کیونکہ انصار کے یہ دونوں قبیلے نیکیوں میں ایک دوسرے سے سبقت لے جانے کی کوشش کرتے تھے، لہٰذا حضرت عبداللہ بن عتیک رضی اللہ عنہ اور آپ کے ساتھ چند خزرجی صحابہ رضی اللہ عنہم نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ابورافع کے قتل کی اجازت مانگی تو آپ نے انہیں اجازت دے دی۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ اس واقعے کو نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں:..........................=

کام لیا گیا تھا۔(٦)

٣- ایک اور واقعہ خالد بن سفیان ہذلی کے قتل کا ہے، جو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے خلاف لڑائی کے لئے لشکر تیار کیا کرتا تھا۔ حضرت عبداللہ بن انیس رضی اللہ عنہ نے خفیہ تدبیر کے ذریعے اسے قتل کر دیا اور یہ بھی ناگہانی قتل میں شمار ہوتا ہے۔(٧)

یہ واقعات حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم اور آپ کی اجازت سے پیش آئے تھے۔ حدیث باب اور ان واقعات میں بظاہر تعارض نظر آ رہا ہے۔

= "لما قتلت الأوس كعب بن الأشرف، استأذنت الخزرج رسول الله صلى الله عليه وسلم في قتل سلام بن أبي الحقيق وهو بخيبر، فأذن لهم. قال: فحدثني الزهري عن عبدالله بن كعب بن مالك قال: كان مما صنع الله لرسوله أن الأوس والخزرج كانا يتصاولان تصاول الفحلين، لا تصنع الأوس شيئاً إلا قالت الخزرج: والله! لا تذهبون بهذه فضلاً علينا، وكذلك الأوس. فلما أصابت الأوس كعب بن الأشرف تذاكرت الخزرج من رجل له من العداوة لرسول الله صلى الله عليه وسلم، كما كان لكعب، فذكروا ابن أبي الحقيق، وهو بخيبر". فتح الباري، كتاب المغازي، باب قتل أبي رافع ...... : ٤٢٧/٧

(٦) صحيح البخاري، كتاب المغازي، باب: قتل أبي رافع عبد الله بن أبي حقيق، رقم الحديث: ٣٨١٢-٣٨١٤

(٧) مشکوۃ اور مصابیح السنہ کی شروحات، کتاب المیسر، تحفۃ الابرار، شرح طیبی اور مرقاۃ وغیرہ میں خالد بن سفیان کے بجائے سفیان بن خالد منقول ہے۔ بظاہر یہ تسامح معلوم ہوتا ہے۔ صحیح یہ ہے کہ اس آدمی کا نام خالد بن سفیان ہذلی تھا، جیسا کہ ابوداود شریف کی درج ذیل روایت میں ہے:

"عن ابن عبد الله بن أنيس عن أبيه قال: "بعثني رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى خالد بن سفيان الهذلي، وكان نحو عُرَنَةَ وعرفاتٍ. فقال: "اذهبْ فاقتله". قال: فرأيته وحضرتْ صلاةُ العصر، فقلت: إنّي لأخاف أن يكون بيني وبينه ما إن أُؤخّر الصلاة، فانطلقت أمشي وأنا أصلّي أو مي إيماءً نحوه، فلما دنوتُ منه، قال لي: من أنت؟ قلت: رجل من العرب، بلغني أنك تجمع لهذا الرجل، فجئتك في ذاك. قال: إنّي لفي ذاك، فمشيت معه ساعةً حتى إذا أمكنني علوتُه بسيفي حتى برد". سنن أبي داود، كتاب الصلاة، باب صلاة الطالب، رقم: ١٢٤٩

مذکورہ اعتراض کے جوابات

شارحین حدیث کی طرف سے اس کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں:

۱- حدیث باب بعد کی ہے اور یہ واقعات پہلے پیش آئے تھے۔ ان میں سے کعب بن اشرف کے قتل کا واقعہ ۱۴ ربیع الاول ۳ ہجری یا رمضان ۳ ہجری میں پیش آیا۔(۸)

ابو رافع کے قتل کے متعلق ۳ ہجری سے لے کر ۶ ہجری تک کے مختلف اقوال نقل کئے گئے ہیں۔(۹)

خالد بن سفیان ہذلی کے قتل کا واقعہ ۵ ہجری میں غزوہ خندق کے بعد وقوع پذیر ہوا۔ حدیث باب کو نقل کرنے والے صحابی حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ ہیں اور وہ ۷ ہجری میں فتح خیبر کے بعد اسلام لائے تھے۔ اس سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ یہ واقعات مقدم ہیں اور حدیث باب مؤخر ہے اور یہ روایت ان واقعات کے لئے ناسخ ہوگی۔(۱۰)

۲- اصل حکم اس روایت میں مذکور ہے کہ اچانک قتل جائز نہیں ہے، لیکن مذکورہ واقعات حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت تھے اور معصوم ہونے کی وجہ سے صرف آپ کو اس کی اجازت دی گئی، کسی اور کو اس کی اجازت نہیں ہے۔(۱۱)

۳- ایک احتمال یہ ہے کہ یہ واقعات امر سماوی سے وقوع پذیر ہوئے تھے اور اللہ تعالیٰ نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو ان کے قتل کا حکم دیا تھا، کیونکہ ان کی طرف سے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو دھوکا دینا، اشعار کے ذریعے آپ کی ہجو بیان کرنا، آپ کی شان میں نازیبا کلمات کا استعمال کرنا اور آپ کو اذیت و تکلیف دینے میں کوئی کسر نہ چھوڑنا ظاہر ہو چکا تھا۔ اسلام، پیغمبر اسلام اور اہل اسلام کے لئے ان کے نقصان دہ اور ضرر رساں ہونے کی وجہ سے ان کے قتل کرنے کا حکم دیا گیا۔(۱۲)

---

(٨) عمدة القاري، كتاب المغازي، باب قتل كعب بن الأشرف: ١٧٦/١٧

(٩) دیکھئے، فتح الباري، كتاب المغازي، باب قتل أبي رافع عبد الله بن أبي الحقيق: ٤٢٧/٧، وعمدة القاري، كتاب المغازي، باب قتل كعب بن الأشرف: ١٨٠/١٧

(١٠) دیکھئے، شرح الطيبي: ١١١/٧، مرقاة المفاتيح: ١٠٦/٧، كتاب الميسر للتوربشتي: ٨٣٢/٣

(١١) دیکھئے، شرح الطيبي: ١١١/٧، مرقاة المفاتيح: ١٠٦/٧، كتاب الميسر للتوربشتي: ٨٣٢/٣

(١٢) كتاب الميسر للتوربشتي: ٨٣٢/٧، مرقاة المفاتيح: ١٠٦/٧، شرح الطيبي: ١١١/٧

علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ قاضی بیضاوی رحمۃ اللہ علیہ نے اسی توجیہ کو اختیار کیا ہے۔ چنانچہ وہ رقم طراز ہیں:

"واختار القاضي هذا الوجه ولخصه، وقال: المعنى أن الإيمان منع ذلك وحرّمه فلا ينبغي للمؤمن أن يفعله؛ لأن المقصود به إن كان مسلماً فظاهر، وإن كان كافراً فلا بد من تقديم نذير واستتابة؛ إذ ليس المقصود بالذات قتله، بل الاستكمال والحمل على الإسلام على مايمكن، هذا إذا لم يدع إليه داعٍ ديني؛ فإن كان كما إذا علم أنه مصر على كفره، حريص على قتل المسلمين، منتهز للفرصة منهم، وأن دفعه لا يتيسر إلا بهذا، فلا حرج فيه." (۱۳)

یعنی "قاضی بیضاوی رحمۃ اللہ علیہ نے اس توجیہ کو اختیار کیا ہے اور اس کی تلخیص کرتے ہوئے انہوں نے کہا ہے، مطلب یہ ہے کہ ایمان نے اچانک قتل کرنے سے روکا ہے اور اس کو حرام قرار دیا ہے، لہٰذا کسی مؤمن کو زیبا نہیں کہ وہ اچانک کسی کو قتل کرے، کیونکہ اگر سامنے والا مسلمان ہے تو بات بالکل واضح ہے، اگر کافر ہے تو اس کو دعوت دینا اور اس پر توبہ پیش کرنا ضروری ہے، کیونکہ اس کا قتل بالذات مقصود نہیں ہے، بلکہ ممکن حد تک اس کو اسلام پر آمادہ کرنا چاہیے۔ یہ حکم اس وقت ہے جب اس کے قتل کے لئے کوئی امر دینی داعی نہ ہو۔ اگر کوئی داعی موجود ہو جیسے وہ آدمی اپنے کفر پر مُصر ہے، مسلمانوں کے قتل پر حریص ہے اور اس کے لئے وہ کسی فرصت کی تلاش میں ہے اور اس کے شر کو روکنا ناگہانی قتل کے بغیر ممکن نہیں ہے تو اس کے اچانک قتل کرنے میں حرج نہیں ہے۔"

علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہی تیسرا جواب راجح ہے اور ان واقعات کے نسخ یا تخصیص کا قول بعید نظر آتا ہے۔ (۱۴)

(۱۳) شرح الطيبي: ۱۱۲/۷، نیز دیکھئے، تحفة الأبرار للقاضي البيضاوي: ۵۰٤/۲، مرقاة المفاتيح: ۱۰٦/۷

(۱٤) شرح الطيبي: ۱۱۲/۷

۳۵۴۹ - (۱۷) وَعَنْ جَرِيْرٍ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "إِذَا أَبَقَ الْعَبْدُ إِلَى الشِّرْكِ فَقَدْ حَلَّ دَمُهُ." رَوَاهُ أَبُوْدَاوُدَ.

ترجمہ: "حضرت جریر بن عبداللہ بجلی رضی اللہ عنہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کرتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، جب کوئی غلام شرک کی طرف بھاگ جائے تو اس کا خون حلال ہوگا"۔

إِذَا أَبَقَ الْعَبْدُ إِلَى الشِّرْكِ فَقَدْ حَلَّ دَمُهُ

اس جملے کے مختلف مطلب بیان کیے گئے ہیں:

۱- اس حدیث کا ایک مطلب یہ بیان کیا گیا ہے کہ اگر کوئی غلام دارالحرب کی طرف بھاگ جائے اور اس کو گرفتار کر کے قتل کر دیا جائے تو قاتل پر مواخذہ نہیں ہوگا۔ اگر فرار ہونے کے ساتھ ساتھ وہ ارتداد بھی اختیار کر لیتا ہے تو اس کے خون کا رائیگاں ہونا واضح ہے۔(۱)

علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس کے قتل پر اس لئے مواخذہ نہیں ہے کہ اس نے دارالاسلام کو چھوڑ کر مشرکین کے جوار کو اختیار کیا ہے اور اس کی وجہ سے آدمی کا خون رائیگاں ہو جاتا ہے۔ چنانچہ سابقہ روایت میں گزر چکا ہے کہ مسلمان اور کافر اتنی دور رہائش اختیار کریں کہ ان کی آگ بھی ایک دوسرے کو نظر نہیں آنی چاہیے۔(۲)

(۳۵٤۹) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الحدود، باب الحكم فيمن ارتد، رقم: ٤٣٦٠، وأحمد في مسنده: ٣٦٢/٤

(١) "(إلى الشرك) أي دار الحرب (فقد حل دمه) أي لا شيء على قاتله، وإن ارتد مع ذلك كان أولى بذلك." مرقاة المفاتيح: ١٠٧/٧

"(إلى الشرك) أي إلى داره، (فقد حل دمه) أي: إذا قتله أحد لم يضمن وإن لم يرتد؛ لدخوله في جوار المشركين، ولم يذكروا وجه تخصيصه بالمملوك فكأنه اتفاقي" والله أعلم." لمعات التنقيح: ٣٥٨/٦

(٢) شرح الطيبي: ١١٣/٧، مرقاة المفاتيح: ١٠٧/٧

۲-مولانا خلیل احمد سہارنپوری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ شرک کی طرف بھاگنے سے ارتداد مراد ہے اہل شرک کی طرف بھاگنا مراد ہے۔اس دوسری صورت میں بھی وہ نتیجتاً کفر کو اختیار کرلے گا،لہٰذا جزا اس پہ مرتب ہوگی کہ اگر دارالحرب میں جا کر اس نے کفر اختیار کرلیا تو اس کا قتل جائز ہے۔اگر دارالحرب میں کے بعد وہ اسلام پر برقرار رہتا ہے تو بظاہر یہ حدیث تغلیظ وتشدید پر محمول ہوگی۔چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

"أي ارتد عن الإسلام، أو إلى أهل الشرك، فإذا أبق إلى أهل الشرك فالظاهر أنه يرجع إلى الشرك، فالجزاء، يترتب عليه، وهو حلّة دمه وجواز قتله، وأما إذا بقي على الإسلام فالظاهر أنه محمول على التغليظ والتشديد." (۳)

یعنی"وہ اسلام سے مرتد ہوا یا مشرکین کی طرف بھاگ نکلا، جب وہ مشرکین کی طرف بھاگے گا تو ظاہر یہی ہے کہ وہ شرک کی طرف لوٹ جائے گا،لہٰذا جزاء اس پر مرتب ہوگی، اور وہ اس کے خون کا حلال ہونا اور اس کے قتل کا جائز ہونا ہے۔اگر وہ اسلام پر باقی رہا تو بظاہر یہ حدیث تغلیظ وتشدید پر محمول ہوگی۔"

۳۵۵۰ - (۱۸) وَعَنْ عَلِيٍّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، أَنَّ يَهُوْدِيَّةً كَانَتْ تَشْتِمُ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَتَقَعُ فِيْهِ، فَخَنَقَهَا رَجُلٌ حَتَّى مَاتَتْ، فَأَبْطَلَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دَمَهَا. رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ.

ترجمہ:"حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ ایک یہودی عورت نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو برا بھلا کہا کرتی تھی اور آپ کی ذات میں عیب نکال کر طعن کیا کرتی تھی۔ چنانچہ ایک آدمی نے اس کا گلہ گھونٹ دیا جس سے وہ مرگئی، پس نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے خون کو ہدر قرار دیا۔"

---

(۳) بذل المجهود، كتاب الحدود، باب الحكم فيمن ارتد: ۱۲/۴۲۳، رقم: ٤٣٦٠

(۳۵۵۰) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الحدود، باب الحكم فيمن سبّ النبي صلى الله عليه وسلم، رقم: ٤٣٦٢

أَنَّ يَهُوْدِيَّةً كَانَتْ تَشْتِمُ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَتَقَعُ فِيْهِ

"تشتم" تاء کے کسرہ کے ساتھ استعمال ہوتا ہے۔ ایک نسخے میں تاء کے ضمہ کے ساتھ نقل کیا گیا ہے اور اس میں یہ دونوں لغات ہیں۔(۱)

"وتقع فيه" عطف تفسیری ہے۔"في" کے ساتھ اسے اس لئے متعدی لایا گیا ہے کہ یہ طعن کے معنی کو متضمن ہے۔(۲)

ابن الاثیر جزری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

"يقال وقعت فيه، إذا عبته وذممته"(۳) یعنی "وقعت فيه" اس وقت کہا جاتا ہے جب آپ اس کی عیب جوئی اور مذمت کریں۔"

فَخَنَقَهَا رَجُلٌ حَتَّى مَاتَتْ، فَأَبْطَلَ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دَمَهَا

قاضی عیاض رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جو شخص حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر دشنام طرازی کرے، آپ کی عیب جوئی کرے، آپ کی ذات، نسب، دین یا کسی خصلت کی طرف نقص کی نسبت کرے یا بطریق گستاخی کسی چیز سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو تشبیہ دے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی شان کو کم کرے، آپ کی ذات یا آپ کی کسی بات پر عیب لگائے تو وہ شاتم رسول ہے اور اس کا حکم وہی ہے جو آپ کو نعوذ باللہ صراحۃ گالی دینے والے کا ہے۔

اسی طرح جو آدمی آپ پر نعوذ باللہ لعنت کرے، آپ کے حق میں بددعا کرے، آپ کے لئے کسی ضرر کی تمنا اور آرزو کرے، برائی اور عیب کی نیت سے کسی ایسی چیز کی نسبت آپ کی طرف کرے جو آپ کے شایان شان نہیں، آپ کی شان میں بے ہودہ کلام کرے، آپ کو برا بھلا کہے، جھوٹ کہے، آپ پر جو سختیاں اور مصیبتیں آئی ہیں ان کی وجہ سے عار دلائے اور بشریت کی وجہ سے بیماری، بھوک، پیاس اور وفات وغیرہ جو عارضے آپ کو لاحق ہوئے ہیں ان کی وجہ سے آپ کے مقام و مرتبے کو کم کرنے کی کوشش کرے تو یہ بھی شاتم

(۱) "بكسر التاء، وفي نسخة بضمها، وهما لغتان على ما في القاموس، أي: تسبّ". مرقاة المفاتيح: ۱۰۷/۷.

(۲) دیکھئے، شرح الطيبي: ۱۱۳/۷، مرقاة المفاتيح: ۱۰۷/۷، التعليق الصبيح: ۱۶۳/٤

(۳) النهاية في غريب الحديث والأثر، حرف الواو: ۸۷۲/۲

الرسول کے حکم میں ہے اور اس پر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے دور سے لے کر آج تک علماء اور ائمہ فتویٰ کا اتفاق واجماع چلا آرہا ہے۔(۴)

مسلمان شاتم رسول کا حکم

فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ سرورِ دوعالم صلی اللہ علیہ وسلم کی گستاخی کرنے والا آدمی مرتد ہو کر دائرۂ اسلام سے خارج ہو جاتا ہے اور وہ واجب القتل ہے۔

قاضی عیاض رحمۃ اللہ علیہ محمد بن سحنون مالکی رحمۃ اللہ علیہ سے نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"قال ابن سحنون: أجمع العلماء على أن شاتم النبي صلى الله عليه وسلم المتنقص له كافر، والوعيد جارٍ عليه بعذاب الله، وحكمه عند الأمة القتل، ومن شك في كفره وعذابه كفر."(٥)

یعنی "محمد بن سحنون رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے، علماء کا اس بات پر اجماع ہے کہ شاتم رسول، آپ کی ذات میں خامیاں نکالنے والا کافر ہے اور اللہ کے عذاب کی وعید اس پر جاری ہے۔ پوری امت کے نزدیک اس کا حکم قتل ہے۔ جس نے اس کے کفر اور عذاب میں شک کیا اس نے کفر کا ارتکاب کیا۔"

ابوبکر بن منذر رحمۃ اللہ علیہ سے نقل کرتے ہوئے قاضی عیاض رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

"وقال أبوبكر بن المنذر: أجمع عوام أهل العلم على أنّ من سبّ النبي صلى الله عليه وسلم يقتل، وممن قال ذلك مالك بن أنس، والليث، وأحمد، وإسحاق، وهو مذهب الشافعي. قال القاضي أبو الفضل ......: وبمثله قال أبو حنيفة وأصحابه، والثوري وأهل الكوفة،

---

(٤) الشفاء بتعريف حقوق المصطفى، القسم الرابع، الباب الأول، الفصل الأول، الحكم الشرعي فيمن سبّ النبي صلى الله عليه وسلم أو تنقصه: ٢/٢٢٠، وحيدى كتب خانه

(٥) الشفاء بتعريف حقوق المصطفىٰ: ٢/٢٢١، الصارم المسلول على شاتم الرسول، المسألة الأولىٰ: "أنّ من سبّ النبي صلى الله عليه وسلم من مسلم أو كافر فإنّه يجب قتله، ص: ١٢

والأوزاعي في المسلم." (٦)

یعنی "ابوبکر بن المنذر رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ عام اہل علم کا اس پر اجماع ہے جو شخص نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر دشنام طرازی کرے، اس کو قتل کیا جائے گا، جن اہل علم نے یہ بات کہی ہے ان میں امام مالک بن انس، لیث بن سعد، امام احمد بن حنبل اور اسحاق بن راہویہ رحمہم اللہ شامل ہیں اور یہی امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب ہے۔ قاضی ابوالفضل رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ...... امام ابوحنیفہ، ان کے تلامذہ، سفیان ثوری، اہل کوفہ اور امام اوزاعی رحمہم اللہ نے مسلمان (شاتم رسول) کے بارے میں اسی طرح فرمایا ہے۔"

علامہ خطابی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

"لا أعلم أحداً من المسلمين اختلف في وجوب قتله إذا كان مسلماً." (٧)

یعنی "مجھے معلوم نہیں ہے کہ کوئی مسلمان، شاتم رسول کے قتل میں اختلاف کرتا ہو، جب کہ شاتم مسلمان ہو۔"

شاتم رسول کی توبہ کا حکم

شاتم رسول کی توبہ کے قبول کرنے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ اس اختلاف کی بنا اس پر ہے کہ قتل کی سزا ارتداد کی وجہ سے ہے یا سب وشتم بذات خود ایک حد شرعی ہے اور اس حد شرعی کی وجہ سے آدمی کو قتل کیا جاتا ہے؟

مالکیہ اور حنابلہ

امام مالک اور امام احمد بن حنبل رحمہما اللہ کا مشہور قول یہ ہے کہ یہ قتل مستقل حد شرعی ہے۔ حدود و چونکہ

---

(٦) الشفاء بتعريف حقوق المصطفى، القسم الرابع، الباب الأول، الفصل الأول: ٢/ ٢٢٠، نیز دیکھئے، الصارم المسلول على شاتم الرسول، المسألة الأولى: "أنّ من سبّ النبي صلى الله عليه وسلم من مسلم أو كافر فإنّه يجب قتله، ص: ١٢

(٧) الشفاء بتعريف حقوق المصطفى، القسم الرابع، الباب الأول، الفصل الأول: ٢/ ٢٢١، الصارم المسلول على شاتم الرسول، المسألة الأولى: "أنّ من سبّ النبي صلى الله عليه وسلم من مسلم أو كافر فإنّه يجب قتله، ص: ١٢

توبہ سے ساقط نہیں ہوتیں، لہٰذا توبہ کرنے کے باوجود اس پر حد نافذ ہوگی اور شاتم رسول کو قتل کیا جائے گا۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی بھی ایک روایت یہی ہے۔

البتہ مالکیہ کے نزدیک دنیاوی احکام کے لحاظ سے تو اس کی توبہ کا اعتبار نہیں، لیکن امور اخروی کے لحاظ سے اس کی توبہ کا اعتبار کیا جائے گا۔(۸)

حنفیہ اور شافعیہ

امام ابوحنیفہ، ان کے تلامذہ، سفیان ثوری، امام اوزاعی رحمہم اللہ اور اہل کوفہ کا مذہب یہ ہے کہ یہ آدمی اس نازیبا حرکت کی وجہ سے مرتد ہوگیا ہے۔ اس ارتداد کی وجہ سے اس کو قتل کیا جائے گا اور اس پر مرتد کے احکام جاری ہوں گے، لہٰذا اگر وہ توبہ کرے تو مرتد کی توبہ کی طرح اس کی توبہ بھی قبول کی جائے گی، شاتم کی سزا کوئی مستقل حد شرعی نہیں ہے۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا مشہور مذہب بھی یہی ہے اور امام احمد بن حنبل اور امام مالک رحمہما اللہ سے ولید بن مسلم رحمۃ اللہ علیہ کی ایک روایت بھی اسی طرح نقل کی گئی ہے۔(۹)

البتہ علامہ ابن عابدین شامی رحمۃ اللہ علیہ نے علامہ تقی الدین سبکی شافعی رحمۃ اللہ علیہ سے نقل کرتے ہوئے کہا ہے کہ ارتداد کی وجہ سے بھی اس طرح کے قتل کو حد کہا جائے گا۔ اگرچہ مشہور یہ ہے کہ حدود چار ہیں، حدِ زنا، حدِ سرقہ، حدِ شرب خمر، حد قذف اور انہی چار کو فقہ کی کتابوں میں ''کتاب الحدود'' کے تحت ذکر کیا جاتا ہے، لیکن حقیقت میں حدود صرف یہ نہیں ہیں، ان کے علاوہ راہزنی کی سزائیں اور مرتد کا قتل بھی حدود میں داخل ہے،

(۸) دیکھئے، الشفاء بتعريف حقوق المصطفى، القسم الثاني، الباب الثاني: ۱۵۵/۲، الصارم المسلول على شاتم الرسول، المسألة الثالثة: أنه يقتل ولا يستتاب سواء كان مسلماً أو كافراً، ص: ۲۳٤، تنبيه الولاة والحكام، ص: ۳۲۲، ۳۲۳

(۹) "وروى الطبري مثله عن أبي حنيفة وأصحابه بعد ذكره رواية وليد المذكورة، فظهر قطعاً من كلامه أن قبول التوبة بمعنى أنه لا يقتل هو قول أبي حنيفة وأصحابه والثوري وأهل الكوفة والأوزاعي وأنه هو رواية الوليد بن مسلم عن مالك، وأن الرواية المشهورة عن مالك عدم قبول التوبة بناء على أن القتل حد وأن هذه الرواية قال بها أحمد والليث والشافعي، لكن ما نقله عن الإمام أحمد هو المشهور من مذهبه، وأما ما نقله عن الإمام الشافعي فهو خلاف المشهور من مذهبه". تنبيه الولاة والحكام، ص: ۳۲۲، ۳۲۳ .... =

اگرچہ کتاب الجہاد کی مناسبت سے حدود کی ان اقسام کو عموماً ''کتاب الجہاد'' کے تحت ذکر کیا جاتا ہے۔(۱۰)

مرتد کی سزا کو حدود کے تحت داخل کرنے کی صورت میں مختلف سوالات کا جواب دینے کے بعد علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

''إذا علمت ذٰلك فنقول: السابّ المسلم مرتدّ قطعاً، فالكلام فيه كالكلام في المرتد، فيكون قتله حداً أيضاً، لكن هل قتله لعموم الردّة أو لخصوص الشتم أو لهما معاً محل نظرٍ، وربما أشعر حديث ''من سبّ نبياً فاقتلوه'' مع حديث ''من بدّل ديناً فاقتلوه'' أن قتله لهما معاً، لأن تعليق الحكم على الوصف يُشعِر بأن الوصف هو العلة، وقد علق القتل في الأول على السبّ، فاقتضى أنه علة الحكم، وعلّق في الحديث الآخر على التبديل، فاقتضى أنّه علّة الحكم أيضاً، ولا مانع من اجتماع علّتين شرعيّتين على معلولٍ واحدٍ، ولكن قد يقال: إن السبّ لم يكن علةً لذاته بل لكونه ردّةً، لأنه المعنى الذي يفهمه كل أحد، وكون السبّ بخصوصه هو علة القتل يحتاج إلى دليل، إذ لا شك أن السب كفر خاص، فيدخل تحت عموم ''من بدل دينه فاقتلوه'' وبالإسلام تزول علة القتل؛ لأن معنى ''فاقتلوه'' أي مادام مبدلاً لدينه؛ لما علمت من اتفاق جمهور الأئمة على قبول توبة المرتد ودرء القتل عنه بالإسلام، ويدلّ على أنّ العلة، الكفر لا خصوص السبّ عندنا، لأن

= اسی طرح علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ، ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ سے نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

''ثم قال بعد أربع في فصل استتابة المسلم وقبول توبته: إذا سب النبي صلى الله عليه وسلم قد ذكرنا أن المشهور عن مالك وأحمد أنه لا يستتاب ولا يسقط القتل عنه وهو قول الليث بن سعد، وذكر القاضي.عياض أنه المشهور من قول السلف وجمهور العلماء، وهو أحد الوجهين لأصحاب الشافعي، وحكي عن مالك وأحمد أنه تقبل توبته وهو قول أبي حنيفة وأصحابه وهو المشهور من مذهب الشافعي بناء على قبول توبة المرتد انتهى.'' تنبيه الولاة والحكام، ص: ۳۲۳، ۳۲۴

(۱۰) تنبيه الولاة والحكام على أحكام شاتم خير الأنام: ۳۱۸، ۳۱۹

الساب إذا كان كافراً لا يقتل عندنا إلا إذا رآه الإمام سياسةً، ولو كان السبّ هو العلة لقتل به حداً لا سياسةً، فاحفظ هذا التقرير." (١١)

یعنی" جب آپ کو یہ معلوم ہوگیا تو ہم کہتے ہیں کہ مسلمان شاتم رسول قطعی طور پر مرتد ہے، اس کے حکم میں کلام مرتد کے حکم کی طرح ہے کہ اس کا قتل بھی حد ہوگا، لیکن اس کا قتل عموم ردت کے تحت داخل ہے، یا خاص کر سب وشتم کی سزا ہے، یا ردت وسب وشتم دونوں کی وجہ سے ہے؟ یہ بات محل نظر ہے، حدیث "من سبّ نبياً فاقتلوه" (جس نے کسی نبی کو گالی دی اس کو قتل کر ڈالو) اور دوسری حدیث "من بدّل دينه فاقتلوه" (جس نے اپنے دین کو تبدیل کر دیا اس کو قتل کر ڈالو) سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا قتل ان دونوں کی وجہ سے ہے، کیونکہ کسی حکم کو کسی وصف پر معلق کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہی وصف اس حکم کے لئے علت ہے۔ پہلی حدیث میں قتل کو سب وشتم پر معلق کیا گیا ہے، جس کا تقاضا یہ ہے کہ سب وشتم حکم کی علت ہے۔ دوسری حدیث میں قتل کو تبدیلی دین پر معلق کیا گیا ہے اس کا تقاضا یہ ہے یہ بھی اس حکم کی علت ہے، اور معلول واحد کے لئے دو شرعی علتوں کے جمع ہونے سے کوئی چیز مانع نہیں ہے۔ لیکن یہ کہا جاسکتا ہے کہ سب وشتم بذات خود قتل کی علت نہیں ہے بلکہ ارتداد کی وجہ سے قتل کی علت ہے، اس بات کو ہر آدمی سمجھتا ہے۔ صرف "سب" کو علت قتل قرار دینا دلیل کا محتاج ہے۔ اس میں شک نہیں ہے کہ "سب" کفر خاص ہے، لہٰذا یہ "من بدل دينه فاقتلوه" کے عموم میں داخل ہوگا اور اسلام لانے کی وجہ سے علت قتل زائل ہو جائے گی، کیونکہ "فاقتلوه" کے معنی ہیں کہ جب تک وہ اپنے دین کو تبدیل کرنے والا ہے اس کو قتل کرو، اور یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ مرتد کی توبہ کے قبول ہونے اور اسلام لانے کے بعد سزائے قتل کے ختم ہونے پر جمہور ائمہ کا اتفاق ہے۔ یہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ ہمارے نزدیک علت قتل کفر (ردّت) ہے،

(١١) رسائل ابن عابدين، تنبيه الولاة والحكام على أحكام شاتم خير الأنام أو أحد أصحابه الكرام، عليه وعليهم الصلاة والسلام، ص: ٣١٩، ٣٢٠

صرف ''سب'' نہیں۔ شاتم رسول جب کافر ہو تو ہمارے ہاں اس کو قتل نہیں کیا جائے گا الا یہ کہ اس کے قتل میں امام سیاسی مصلحت دیکھے (تو اس کو قتل کر سکتا ہے)، اگر محض ''سب'' علت قتل ہوتی تو اس کو حداً قتل کیا جاتا نہ کہ سیاسۃً۔''

شاتم رسول پر توبہ پیش کرنے کا حکم

یہاں ایک مسئلہ یہ ہے کہ شاتم رسول پر توبہ پیش کی جائے گی یا نہیں؟ اس میں وہی تفصیل ہے جو قبول سے متعلق ہے۔ جو حضرات قبول توبہ کے قائل نہیں، ان کے ہاں توبہ پیش بھی نہیں کی جائے گی اور جن حضرات کے ہاں توبہ قبول ہے ان کے ہاں توبہ پیش بھی کی جائے گی۔ اس کی صورت مرتد کی توبہ کی ہوگی، کیونکہ یہ آدمی مرتد ہے اور اس پر ارتداد کے احکام جاری ہوں گے۔

چنانچہ علامہ تاج الدین سبکی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

''لا شك أنّ من قال لاتقبل توبته، يقول إنّه لا يستتاب، وأمّا من يقول بقبول توبة فظاهر كلامهم أنهم يقولون باستتابته كما يستتاب المرتد بل هو فرد من أفراد المرتدين.''(۱۲)

یعنی ''اس میں شک نہیں ہے کہ جنہوں نے کہا، شاتم رسول کی توبہ قبول نہیں کی جائے گی، وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ اس سے توبہ کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا، اور جو لوگ قبولِ توبہ کے قائل ہیں، ان کا ظاہر کلام یہ ہے کہ اس سے توبہ کا مطالبہ کیا جائے گا، جیسے مرتد سے کیا جاتا ہے بلکہ وہ مرتدین کے افراد میں سے ایک فرد ہے۔''

غیر مسلم شاتم رسول کا حکم

اگر شاتم رسول غیر مسلم ذمی ہو، جو اسلامی حکومت سے اپنی جان و مال کی حفاظت کا معاہدہ کر کے اسلامی ملک میں رہائش پذیر ہو تو مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک گستاخی کی وجہ سے اس کا عقد ذمہ ٹوٹ جائے گا اور اس جرم کی پاداش میں اس کو حد شرعی کے طور پر قتل کیا جائے گا۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی بھی ایک

(۱۲) دیکھئے، تنبيه الولاة والحكام على أحكام شاتم خير الأنام، ص: ۳۲۲

روایت یہی ہے۔(۱۳)

امام ابوحنیفہ، سفیان ثوری اور امام شافعی رحمہم اللہ کے اصح قول کے مطابق، اس کا عقد ذمہ اور اسلامی حکومت کے ساتھ کیا ہوا معاہدہ باطل نہیں ہوگا، کیونکہ جب اسلامی حکومت نے اسے پناہ دی تھی تو وہ مشرک تھا اور شرک گستاخی سے بڑھ کر جرم ہے، البتہ اگر وہ اس جرم کا تکرار کے ساتھ ارتکاب کرتا ہے تو تعزیراً اور سیاسۃً امام اسے قتل کرسکتا ہے۔(۱۴)

حافظ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ، حنفیہ کا مذہب بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"ومن أصولهم يعني الحنفية أن مالا قتل فيه عندهم مثل القتل بالمثقل والجماع في غير القبل إذا تكرّر فللإمام أن يقتل فاعله، وكذلك له أن يزيد على الحد المقدر إذا رأى المصلحة في ذلك ويحملون ماجاء عن النبي صلى الله عليه وسلم وعن أصحابه من القتل في مثل هذه الجرائم على أنه رأى المصلحة في ذلك، ويسمّونه القتل سياسةً، وكان حاصله أنّ له أن يعزّر بالقتل في الجرائم التي تعظّمت بالتكرار، وشرع القتل في جنسها،

(۱۳) دیکھئے، الشفاء بتعريف حقوق المصطفى، القسم الرابع، الباب الثاني، الفصل الرابع: حكم الذمي في ذلك: ۱٦۱/۲، تنبيه الولاة والحكام على أحكام شاتم خير الأنام، الفصل الثالث، ص: ۳٥۲

(۱٤) دیکھئے، الشفا بتعريف حقوق المصطفى، القسم الرابع، الباب الثاني، الفصل الرابع: ۱٦۱/۲

"وأجاب العلامة الشيخ خير الدين الرملي في حواشيه على البحر بأنه لا يلزم من عدم النقض عدم القتل، وقوله (الإمام العيني): "لا أصل له في الرواية" فاسد، إذ صرّحوا قاطبة بأنه يعزر على ذلك ويؤدب، وهو يدلّ على جواز قتله زجراً لغيره إذ يجوز الترقي في التعزير إلى القتل، إذ عظم موجبه، ومذهب الشافعي عدم النقض به كمذهبنا على الأصح. قال ابن السبكي: لا ينبغي أن يفهم من عدم الانتقاض أنه لا يقتل، فإن ذلك لا يلزم، وقد حقق ذلك الوالد في كتابه "السيف المسلول"، وصحيح أنه يقتل، وإن (وصلية) قلنا بعدم انتقاض العهد، انتهى كلام ابن السبكي. فانظر إلى قوله: "لا ينبغي أن يفهم من عدم الانتقاض أن لا يقتل، وليس في المذهب ما ينفي قتله خصوصاً إذا أظهر ما هو الغاية في التمرد، وعدم الاكتراث والاستخفاف، واستعلى على المسلمين على وجه صار متمرداً عليهم". تنبيه الولاة والحكام على أحكام شاتم خير الأنام، الفصل الثالث، ص: ۳٥۳

ولهذا أفتى أكثرهم بقتل من أكثر من سب النبي صلى الله عليه وسلم من أهل الذمة، وإن أسلم بعد أخذه، وقالوا يقتل سياسة، وهذا متوجه على أصولهم." (۱۵)

یعنی "حنفیہ کے اصول میں سے ایک یہ ہے کہ جن چیزوں میں ان کے ہاں قتل نہیں ہے جیسے قتل بالمثقل اور جماع فی غیر القبل، اگر ان کا ارتکاب بار بار ہو تو حاکم وقت کے لئے جائز ہے کہ اس کے مرتکب کو قتل کر دے، اسی طرح امام کو یہ حق حاصل ہے کہ حد مقرر پر زیادتی اور اضافہ کرے، جب اس میں مصلحت دیکھے، اس طرح کے جرائم میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے جو قتل نقل کیا گیا ہے اس کو حنفیہ اس پر محمول کرتے ہیں کہ انہوں نے اس (قتل) میں مصلحت دیکھی، اس کا نام وہ قتل سیاست

(۱۵) الصارم المسلول على شاتم الرسول، المسألة الأولى: "أنّ من سبّ النبي صلى الله عليه وسلم من مسلم أو كافر فإنّه يجب قتله، ص: ۱۷، تنبيه الولاة والحكام على أحكام شاتم خير الأنام، الفصل الثالث، ص: ۳۵۴، كذا في ردالمحتار على الدرالمختار، كتاب الجهاد، مطلب حكم سب النبي صلى الله عليه وسلم: ۳/۳۰۵

احناف کے ہاں ذمی شاتم رسول کی سزائے قتل کے لئے علانیہ اظہار یا تکرار میں سے کوئی ایک شرط ضروری ہے اور ان دونوں صورتوں میں اس جرم کی قباحت وشناعت اس حد تک بڑھ جاتی ہے کہ وہ موجب قتل بن جاتا ہے۔ چنانچہ علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ "ردّالمحتار" میں اس مسئلے پر گفتگو کرنے کے بعد آخر میں فرماتے ہیں:

"لكن علمت تقييده بالإعلان أو بما في الصارم المسلول من اشتراط التكرار." یعنی "یہ بات آپ کو معلوم ہو چکی کہ اس کا قتل علانیہ اظہار یا "الصارم المسلول" میں موجود شرط تکرار کے ساتھ مقید ہے۔" (كتاب الجهاد، مطلب حكم سبّ الذمي النبي صلى الله عليه وسلم: ۳/۳۰۶)

تعزیری قتل کے ان امور میں تکرار دو مرتبہ سے ثابت ہو جاتا ہے۔ چنانچہ علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ "ردّالمحتار" کی کتاب الحدود میں وطی فی غیر القبل کی سزائے قتل کے ضمن میں فرماتے ہیں:

"قال البيري: والظاهر أنه يقتل في المرّة الثانية؛ لصدق التكرار عليه" یعنی "علامہ بیری رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے، ظاہر یہی ہے کہ اسے دوسری مرتبہ میں قتل کیا جائے گا، اس پر تکرار کے صادق آنے کی وجہ سے۔" (ردالمحتار: ۳/۱۷۱)

رکھتے ہیں۔اس کا حاصل یہ ہے کہ جو جرائم تکرار کی وجہ سے بڑھ جائیں امام کو اس میں تعزیراً قتل کرنے کا حق حاصل ہے اور اس طرح کے جرائم میں قتل مشروع ہے، یہی وجہ ہے کہ اہل ذمہ میں سے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں زیادہ گستاخی کرنے والے کے بارے میں اکثر حنفیہ نے قتل کا فتویٰ دیا ہے، اگرچہ گرفتاری کے بعد وہ اسلام لے آیا ہو، انہوں نے کہا ہے کہ اس کو سیاسۃً قتل کیا جائے گا اور یہ حنفیہ کے اس اصول پر مبنی ہے۔''

۳۵۵۱ - (۱۹) وَعَنْ جُنْدُبٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ''حَدُّ السَّاحِرِ ضَرْبَةٌ بِالسَّيْفِ.'' رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ.

ترجمہ: ''حضرت جندب رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے، جادوگر کی حد (شرعی سزا) تلوار سے قتل کرنا ہے۔''

حَدُّ السَّاحِرِ ضَرْبَةٌ بِالسَّيْفِ

لفظ ''ضرب'' مصدر ہے اور ''ھا'' ضمیر کی طرف مضاف ہے۔ بعض نسخوں میں ''تاء'' مدوّرہ کے ساتھ نقل کیا گیا ہے۔ علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ دونوں طرح مروی ہے، لیکن پہلی صورت کہ ''ہا'' ضمیر کی طرف اس کی اضافت ہو راجح ہے۔(۱)

اگر کسی ساحر نے کسی شخص پر جادو کر دیا تو اس کا کیا حکم ہے؟ اس کو قتل کیا جائے گا یا شریعت میں اس کی کوئی اور سزا مقرر ہے؟ فقہائے امت کا اس سلسلے میں اختلاف ہے۔ ذمی اور مسلمان جادوگر کے حکم میں چونکہ فرق ہے، اس لیے ہر ایک کے حکم کو یہاں الگ الگ بیان کیا جاتا ہے۔

ساحر مسلم کا حکم — فقہاء کے مذاہب

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اگر ساحر اپنے سحر کا اقرار کر لے یا دلیل یعنی بینہ سے اس کا سحر ثابت ہو جائے تو اس کی سزا قتل ہوگی۔ اس سے نہ توبہ کا مطالبہ کیا جائے گا اور نہ اس کی توبہ قبول ہوگی۔ اس میں

(۳۵۵۱) أخرجه الترمذي في سننه، کتاب الحدود، باب ماجاء في حد الساحر، رقم: ۱٤٦٠

(۱) دیکھئے، شرح الطیبي: ۱۱۳/۷، مرقاة المفاتیح: ۱۰۷/۷، التعلیق الصبیح: ۱٦۳/٤

مسلمان، ذمی، آزاد اور غلام سب برابر ہیں۔(۲) ایک قول یہ ہے کہ ساحر مسلم کو قتل کیا جائے گا، کتابی کو نہیں۔(۳) امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ ساحر مسلم کے قتل کے اس لیے قائل ہیں کہ یہ شخص عمل سحر کی وجہ سے کافر ہے اور ساتھ ساتھ ساعی بالفساد بھی ہے، لہٰذا یہ محارب کے حکم مین ہوگا۔(۴)

نیز امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے مذہب کی ایک وجہ یہ بھی بیان کی گئی ہے کہ ساحر زندیق کے حکم میں ہے اور زندیق کی توبہ کا اعتبار نہیں ہوتا، لہٰذا ساحر کی توبہ کا بھی اعتبار نہیں ہوگا اور توبہ کا مطالبہ کیے بغیر اسے قتل

(۲) دیکھئے: أحكام القرآن للجصاص: ۱/۶۰، ۶۱، أحكام القرآن للتهانوي: ۱/۴۰، ۴۱، ردالمحتار مع الدرالمختار، باب المرتد، مطلب في الساحر والزنديق: ۳/۳۲۳

(۳) ردالمحتار مع الدرالمختار، باب المرتد، مطلب في الساحر والزنديق: ۳/۳۲۳

(۴) الدرالمختار مع ردالمحتار، باب المرتد، مطلب في الساحر والزنديق: ۳/۳۲۳، ۳۲۴، أحكام القرآن للجصاص: ۱/۶۱، نیز دیکھئے، أحكام القرآن للتهانوي: ۱/۴۱

احناف کے نزدیک ساحر اگر ساعی بالفساد ہے تو اس میں مرد وعورت دونوں کا حکم برابر ہے اور دونوں کو قتل کیا جائے گا کیونکہ ساعی بالفساد کو بالاتفاق قتل کیا جاتا ہے، لیکن اگر ساحر فساد نہیں پھیلا رہا تو اس صورت میں مرد کو قتل کیا جائے گا، عورت کو نہیں، کیونکہ اس صورت میں یہ مرتد کے حکم میں ہے اور ارتداد کی صورت میں صرف مرد کو قتل کیا جاتا ہے، عورت کو نہیں۔ عورت کو قید کیا جاتا ہے اور تعزیراً سزا دی جاتی ہے، یہاں تک کہ وہ توبہ کرلے۔ (دیکھئے، أحكام القرآن للجصاص: ۱/۶۱، ردالمحتار: ۳/۳۲۳، مدارك التنزيل و حقائق التأويل: ۱/۱۱۶، روح المعاني: ۱/۴۶۱)

مولانا ظفر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ "احکام القرآن" میں فرماتے ہیں:

"ووجه الفرق بين الكافر بسبب السحر وسائر المرتدين أنه قد جمع أمرين: الارتداد، والسعي بالفساد. والساعي في الأرض بالفساد يستوى فيه الذكر والأنثى والحر والعبد، والمسلم والذمي، كما مر عن أبي يوسف. ومن قال في المرأة الساحرة: إنها لا تقتل، بل تحبس وتضرب حتى يستيقن توبتها، كالمرتدة كما هو مختار الجصاص، ومثله في الزيلعي عن المنتقى، فلعله في التي ارتدت بسحرها ولم تسع في الأرض بالفساد والإضرار بالمسلمين، وإلا فقتل الساعي بالفساد متفق عليه. ويستوي فيه الذكر والأنثى. ويؤيده ما في كتاب عمر رضي الله عنه إلى الجزء بن معاوية وهو عامله على الأهواز: "اقتلوا كل ساحر." قال بجالة: فقتلنا في يوم ثلاث سواحر." أحكام القرآن للتهانوي: ۱/۴۸

کیا جائے گا۔(۵)

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک بھی ساحر مسلم کو قتل کیا جائے گا، نہ تو اس سے توبہ کا مطالبہ کیا جائے گا اور نہ اس کی توبہ قبول ہوگی، کیوں کہ یہ شخص زندیق کے حکم میں ہے، لہٰذا اسے قتل کیا جائے گا۔(٦)

یہی امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ہے کہ ساحر مسلم کو قتل کیا جائے گا،(۷) اور اس کی وجہ بھی وہی ہے جو امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے مذہب کے بیان میں گزری ہے کہ یہ شخص زندیق کے حکم میں ہے۔(۸)

حضرت عمر، حضرت عثمان بن عفان، حضرت عبداللہ بن عمر، حضرت حفصہ، حضرت جندب بن عبداللہ، حضرت جندب بن کعب، حضرت قیس بن سعد اور حضرت عمر بن عبدالعزیز رضی اللہ عنہم سے بھی یہی مروی ہے کہ ساحر کو قتل کیا جائے گا۔(۹)

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ سحر معصیت ہے، لہٰذا ساحر نے سحر کے ذریعے کسی کو قتل کیا تو اسے قصاصاً قتل کیا جائے گا، اگر نقصان پہنچایا ہے تو نقصان کے بقدر اسے تعزیراً سزا دی جائے گی۔ نفس سحر کی وجہ سے اسے قتل نہیں کیا جائے گا۔(۱۰) یہی قول ابن منذر، ایک روایت میں امام احمد بن حنبل اور ابن حزم ظاہری رحمہم اللہ کا ہے۔(۱۱)

(٥) "ووجه آخر لقول أبي حنيفة في ترك استتابة الساحر، وهو ما ذكره الطحاوي، قال: حدثنا سليمان بن شعيب عن أبيه عن أبي يوسف في نوادر ذكرها عنه أدخلها في أماليه عليهم، قال: قال أبو حنيفة: "اقتلوا الزنديق سرًا؛ فإن توبته لا تعرف، ولم يحك أبو يوسف خلافه. ويصح بناء مسألة الساحر عليه، لأن الساحر يكفر سرًا، فهو بمنزلة الزنديق، فالواجب أن لا تقبل توبته." أحكام القرآن للجصاص: ٦٤/١

(٦) المنتقى للباجي، كتاب العقول، باب ما جاء في الغيلة والسحر: ١٠٢/٩ نیز دیکھئے، أوجز المسالك، كتاب العقول، باب ما جاء في الغيلة والسحر: ٨٩/١٥، أحكام القرآن للجصاص: ٦٥/١

(٧) المغني لابن قدامة، فصل في السحر: ٣٥/٩

(٨) دیکھئے، فتح الباري، كتاب الجزية والموادعة، باب هل يعفى عن الذمي إذا سحر؟: ٣٢٣/٦، وكتاب الطب، باب السحر: ٢٩١/١٠

(٩) المغني لابن قدامة، كتاب قتال أهل البغي، فصل في السحر: ٣٥/٩

(١٠) أحكام القرآن لابن العربي: ٤٨/١، أحكام القرآن للتهانوي: ٤١/١، أحكام القرآن للجصاص: ٦١/١

(١١) المغني لابن قدامة، كتاب قتال أهل البغي، فصل في السحر: ٣٥/٩، المحلى بالآثار: ٤١٠/١٢

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے دلائل

۱-ان حضرات کی ایک دلیل حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"اجتنبوا السبع الموبقات، قيل: يارسول الله! وما هنّ؟ قال: الشرك بالله، والسحر، وقتل النفس التي حرم الله إلا بالحق، وأكل مال اليتيم، وأكل الربا، والتولي يوم الزحف، وقذف المحصنات المؤمنات." (۱۲)

یعنی "(اے لوگو!) سات ہلاک کردینے والی باتوں سے بچو، صحابہ رضی اللہ عنہم نے عرض کیا کہ اے اللہ کے رسول! وہ سات ہلاک کردینے والی باتیں کون سی ہیں؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، کسی کو اللہ کا شریک ٹھہرانا، جادو کرنا، جس جان کو مارڈالنا اللہ تعالیٰ نے حرام قرار دیا ہے، اس کو ناحق قتل کرنا، یتیم کا مال کھانا، جہاد کے دن دشمن کو پیٹھ دکھانا، پاک دامن ایمان والی عورتوں پر زنا کی تہمت لگانا۔"

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ سحر شرک نہیں ہے، بلکہ شرک کے بعد حدیث میں مذکور دیگر معاصی اور کبیرہ گناہوں کی طرح ایک گناہ کبیرہ ہے، لہٰذا محض نفس سحر کی وجہ سے ساحر کو قتل نہیں کیا جائے۔ (۱۳)

۲-ان حضرات کا ایک اور استدلال اس سے ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی ایک مدبرہ باندی نے ان پر سحر کیا تو انہوں نے اس کو فروخت کردیا۔ (۱۴)

---

(١٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الوصايا، باب قول الله تعالىٰ: ﴿إن الذين يأكلون أموال اليتمٰى ظلماً إنّما يأكلون في بطونهم ناراً وسيصلون سعيراً﴾، رقم الحديث: ٢٧٦٦، كتاب الطب، باب الشرك والسحر من الموبقات، رقم: ٥٧٦٤، وكتاب الحدود، باب رمي المحصنات، رقم: ٦٨٥٧، ومسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب بيان الكبائر، رقم الحديث: ٢٦٢، وأبو داود في سننه، كتاب الوصايا، باب ما جاء في التشديد في أكل مال اليتيم، رقم: ٢٨٧٤، والنسائي في سننه، كتاب الوصايا، باب اجتناب أكل مال اليتيم، رقم الحديث: ٣٧٠١

(١٣) دیکھئے، المحلى بالآثار لابن حزم: ٤١٩/١٢

(١٤) أخرجه البيهقي في سننه، كتاب القسامة، باب من لا يكون سحره كفرا......: ٢٣٦/٨، ٢٣٧، رقم الحديث: ١٦٥٠٦، وعبدالرزاق في مصنفه، كتاب العقول، باب قتل الساحر: ٤٧٩/٩، رقم الحديث: ١٩٠٢٠، ١٩٠٢١

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ساحر کی سزا قتل نہیں ہے، ورنہ اس باندی کو فروخت کرنا جائز نہ ہوتا، اس کو بہر حال قتل کیا جاتا اور یہی واجب ہوتا۔ (۱۵)

۳- نیز ایک روایت میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد منقول ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"لا يحل دم امرئ مسلم يشهدأن لا إله إلا الله وأني رسول الله إلا بإحدى ثلاث: النفس بالنفس، والثيب الزاني، والمارق لدينه التارك للجماعة." (١٦)

یعنی "مسلمان کا خون بہانا جائز نہیں، جو گواہی دیتا ہو کہ اللہ تعالیٰ کے علاوہ کوئی معبود نہیں اور میں اللہ کا رسول ہوں، مگر تین باتوں میں سے کسی ایک کے ساتھ۔ جان کے بدلے جان، شادی شدہ زانی اور اپنے دین سے نکلنے والا، جماعت کو چھوڑنے والا شخص۔"

یہ روایت حدیث کی کتابوں میں مختلف الفاظ کے ساتھ مروی ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ اسلام میں

(۱۵) دیکھئے، المغني لابن قدامة، كتاب قتال أهل البغي، فصل في السحر: ۳۵/۹، رقم المسئلة: ۷۱۲٦

ابن قدامہ حنبلی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے قول کی بہت زیادہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے مخالفت کی ہے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ساحر کافر ہے۔

مدبرہ کے متعلق یہ بھی احتمال ہے کہ اس نے توبہ کی ہو اور اس کی توبہ کی وجہ سے قتل و کفر دونوں ساقط ہو گئے ہوں۔ نیز یہ بھی احتمال ہے کہ "أنها سحرتها" کا مطلب یہ ہو کہ "أنها ذهبت إلى ساحر سحرتها" یعنی "وہ کسی ساحر کے پاس گئی ہو، جس نے اس کے لیے سحر و جادو کیا ہو" (المغني لابن قدامة: ۳۵/۹، نیز دیکھئے، إعلاء السنن، كتاب السير، باب حد الساحر ضربة بالسيف ...... : ۶۰۱/۱۲)

(١٦) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الديات، باب قول الله تعالى: ﴿النفس بالنفس، والعين بالعين......﴾، رقم: ٦٨٧٨، ومسلم في صحيحه، كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب ما يباح به دم مسلم، رقم: ٤٢٣٨-٤٢٤١، وأبوداود في سننه، كتاب الحدود، باب الحكم فيمن ارتد، رقم: ٤٣٥٢، والترمذي في جامعه، أبواب الديات، باب ما جاء لا يحل دم مسلم إلا بإحدى ثلاث، رقم: ١٤٠٢، والنسائي في سننه، تحريم الدم، باب ذكر ما يحل به دم المسلم، رقم: ٤٠٢١، وفي القسامة، باب القود، رقم: ٤٧٢٥، وابن ماجه في سننه، أبواب الديات، باب لا يحل دم امرئ مسلم إلا في ثلاث، رقم: ٢٥٣٤

تین قسم کے لوگوں کا خون حلال قرار دیا گیا ہے، قاتلِ عمداً، زانی محصن اور مرتد۔ ساحر سے ان تینوں کا صدور نہیں ہوا، لہٰذا اس کا خون حلال نہیں ہوگا اور اسے واجب القتل قرار نہیں دیا جائے گا۔(۱۷)

ائمہ ثلاثہ کے دلائل

۱-ان حضرات کی ایک دلیل حدیث باب ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "حد الساحر ضربة بالسيف." یعنی "جادوگر کی حد اور شرعی سزا تلوار سے قتل کرنا ہے۔"

۲-حضرت بجالہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ میں جزء بن معاویہ رضی اللہ عنہ کا کاتب تھا۔ ان کے پاس حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا خط آیا کہ "اقتلوا كل ساحر و ساحرة، فقتلنا ثلاث سواحر." (۱۸) یعنی "ہر جادوگر مرد اور عورت کو تم قتل کردو، لہٰذا ہم نے تین جادوگرنیوں کو قتل کیا۔"

یہ بات مشہور ہوئی اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں سے کسی نے بھی اس پر نکیر نہیں فرمائی، لہٰذا یہ صحابہ کا اجماع شمار ہوگا۔(۱۹)

---

(۱۷) المغني لابن قدامة، كتاب قتال أهل البغي، فصل في السحر: ۳۵/۹، رقم المسئلة: ۷۱۲۶، المحلى بالآثار لابن حزم، مسائل التعزير: ۴۱۹/۱۲

(۱۸) أخرجه أبوداود في سننه، كتاب الخراج والفيء والإمارة، باب في أخذ الجزية من المجوس، رقم الحديث: ۳۰۴۳، وأحمد في مسنده، حديث عبدالرحمن بن عوف الزهري: ۱۹۰/۱، ۱۹۱، رقم الحديث: ۱۶۵۷، وعبدالرزاق في مصنفه، كتاب العقول، باب قتل الساحر: ۴۷۶/۹، رقم الحديث: ۱۹۰۱۶، ۱۹۰۱۷، والبيهقي في سننه، كتاب القسامة، باب تكفير الساحر وقتله......: ۲۳۳/۸، ۲۳۴، رقم الحديث: ۱۶۴۹۸

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اس خط میں مجوس سے متعلق دیگر کئی احکامات بھی مذکور ہیں۔ اس میں یہ بھی ہے کہ اگر کسی مجوسی کے نکاح میں اس کی محرم عورت ہو تو ان کے درمیان جدائی کردی جائے۔ مولانا ظفر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ اس کے پیش نظر فرماتے ہیں:

"عن بجالة بن عبده......" قلت: دلالته على قتل الساحر ظاهرة، والمتبادر منه قتل الساحر من أهل الذمة بدليل قوله: وفرقوا بين كل ذى رحم محرم من المجوس، فالسواحر التي قتلوهن كن من أهل الذمة دون المسلمين." إعلاء السنن، كتاب السير، باب حد الساحر ضربة بالسيف: ۶۰۲/۱۲

(۱۹) المغني لابن قدامة، فصل في السحر: ۳۶/۹

۳-حضرت حفصہ رضی اللہ عنہا کی ایک باندی نے ان پر جادو کر دیا۔ تحقیق کے بعد اس کا جرم ثابت ہوگیا اور اس نے اعتراف بھی کرلیا، تو حضرت حفصہ رضی اللہ عنہا نے عبدالرحمٰن بن زید سے کہا کہ اس کو قتل کر دیا جائے، لہٰذا اس کو قتل کر دیا گیا۔ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو یہ بات معلوم ہوئی تو وہ ناراض ہوئے۔ چنانچہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما ان کی خدمت میں حاضر ہوئے اور انہیں حقیقت حال بتلائی۔

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ چونکہ اس وقت خلیفہ تھے، ان کے ناراض ہونے کی وجہ یہ تھی کہ یہ کام ان کی اجازت کے بغیر ہوا تھا، جبکہ حدود اور سزائیں حاکم وقت نافذ کرتا ہے، لہٰذا اس کا یہ مطلب لینا کہ وہ قتل ساحر کے قائل نہیں تھے، درست نہیں ہے۔(۲۰)

۴-کوفہ کے امیر ولید بن عقبہ کے سامنے ایک جادوگر اپنے کرتب دکھا رہا تھا تو حضرت جندب بن کعب رضی اللہ عنہ نے اس کو قتل کر دیا۔(۲۱)

---

(۲۰) السنن الكبرى للبيهقي، كتاب القسامة، باب تكفير الساحر وقتله ......: ۲۳٤/۸، رقم الحديث: ۱۱٤۹۹، المصنف لابن أبي شيبة، كتاب الديات، الدم يقضي فيه الأمراء: ۳۰۱/۱٤، رقم الحديث: ۲۸٤۹۱، وكتاب الحدود، ما قالوا في الساحر: ما يصنع به؟: ۵۹۲/۱٤، رقم الحديث: ۲۹۵۸۳، والمصنف لعبد الرزاق، كتاب العقول، باب قتل الساحر: ٤۷۷/۹، رقم الحديث: ۱۹۰۱۸، نیز دیکھئے، المنتقى للباجي، كتاب العقول، باب ما جاء في الغيلة والسحر: ۱۰۱/۹، أوجز المسالك، كتاب العقول، باب ما جاء في الغيلة والسحر: ۹٦/۱۵، ۹۷، أحكام القرآن للجصاص: ٦۰/۱

(۲۱) أخرجه البيهقي في سننه، كتاب القسامة، باب تكفير الساحر وقتله: ۲۳٤/۸، رقم الحديث: ۱٦۵۰۲، وابن أبي شيبة في مصنفه، كتاب الحدود، ما قالوا في الساحر: ما يصنع به؟: ۵۹۱/۱٤، رقم الحديث: ۲۹۵۸۰، والحاكم في المستدرك، كتاب الحدود: ٤۰۱/٤، ٤۰۲، رقم الحديث: ۸۰۷۵، "وسكت عنه هو والذهبي، ورجاله كلهم ثقات." إعلاء السنن، كتاب السير، باب حد الساحر ضربة بالسيف......: ٦۰۲/۱۲

مستدرک حاکم کی روایت پر گفتگو کرتے ہوئے مولانا ظفر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

"دلالته على قتل الساحر ظاهرة، ولم يكن من المسلمين كما هو المتبادر بل كان من أهل الذمة، وفيه أيضاً إنكار سلمان على جندب في استبداده بقتل الساحر من دون إذن الأمير، وكذا أنكر عثمان على حفصة في قتلها الجارية التي سحرتها من دون السلطان، وبه نأخذ أن لا يقتل المرتد ولا الساحر أحد دون الإمام أو نائبه." إعلاء السنن، كتاب السير، باب حد الساحر ضربة بالسيف ......: ٦۰۲/۱۲

۵-حضرت سعید بن مسیب رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک ساحر کو گرفتار کیا اور سینے تک اس کو زمین میں دبا دیا، پھر اس کو اسی حالت میں چھوڑ دیا، یہاں تک کہ وہ مر گیا۔(۲۲)

۶-حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: "یقتل السُّحار ولا یستتابون" (۲۳) یعنی "جادوگروں کو قتل کر دیا جائے اور انہیں توبہ کا نہ کہا جائے۔"

۷-حضرت سعید بن مسیب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ساحر جب اعتراف کر لے تو اسے قتل کر دیا جائے۔(۲۴)

۸-عمان کے عامل نے ایک ساحرہ عورت کو گرفتار کیا اور حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ سے اس کے بارے میں دریافت کیا تو حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا، اگر وہ سحر کا اعتراف کر لے یا گواہوں سے اس کا سحر ثابت ہو جائے تو اسے قتل کر دیا جائے۔(۲۵)

حکم ساحر میں ائمہ کے اختلاف کی وجہ

مذکورہ تفصیل سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ احناف، مالکیہ اور حنابلہ کے ہاں ساحر کو عمل سحر کی وجہ سے قتل کیا جائے گا، اگر چہ اس نے اپنے عمل کے ذریعے کسی کو قتل نہ کیا ہو۔ احناف کے نزدیک اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ شخص سحر کی وجہ سے کافر ہو گیا ہے اور ساعی بالفساد بھی ہے، لہٰذا حداً اس کو قتل کیا جائے گا، جبکہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک یہ شخص زندیق ہے اور زندیق کی سزا چونکہ قتل ہے، لہٰذا اس کو قتل کیا جائے گا، اور یہی بظاہر امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک بھی ہے۔

---

(۲۲) أخرجه عبدالرزاق في مصنفه، كتاب العقول، باب ما قالوا في الساحر ......: ۹/۴۸۰، رقم الحديث: ۱۹۰۲۶، وأبوبكر الجصاص في أحكام القرآن: ۱/۶۰

(۲۳) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه، كتاب الحدود، باب ما قالو في الساحر ......: ۱۴/۵۹۱، رقم الحديث: ۲۹۵۷۹، وأبوبكر الجصاص في أحكام القرآن: ۱/۶۰

(۲۴) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه، كتاب الحدود، باب ما قالوا في الساحر ......: ۱۴/۵۹۳، رقم الحديث: ۲۹۵۸۶

(۲۵) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه، كتاب الحدود، باب ما قالوا في الساحر ......: ۱۴/۵۹۲، رقم الحديث: ۲۹۵۸۲

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ چونکہ ساحر کے کفر کے قائل نہیں ہیں اور سحر کو صرف معصیت خیال کرتے ہیں، لہٰذا ان کے نزدیک محض عمل سحر کی وجہ سے کسی کو قتل نہیں کیا جائے گا، ہاں اگر ساحر کسی کو قتل کردے تو اسے قتل کیا جائے گا، یا اپنے عمل سے کسی کو نقصان پہنچائے تو اس کے بقدر اسے تعزیراً سزا دی جائے گی۔ (۲۶)

ایک ضروری وضاحت

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک سحر مطلقاً معصیت نہیں ہے، جیسا کہ عام طور پر کتابوں میں منقول ہے، بلکہ ان کے نزدیک سحر کے حکم میں تفصیل ہے۔ اگر سحر کلمات کفر پر مشتمل ہے تو پھر ایسا شخص مرتد ہے، لہٰذا اس سے توبہ کا مطالبہ کیا جائے گا، اگر توبہ کرلیتا ہے تو صحیح ورنہ اسے قتل کیا جائے گا اور اس کا مال غنیمت شمار ہوگا۔ اگر سحر کفریہ کلام پر مشتمل نہیں ہے تو اب یہ معصیت کے حکم میں ہوگا اور پھر اس کے بارے میں وہی تفصیل ہے جو امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے مذہب کے ضمن میں بیان کی گئی ہے۔

چنانچہ سحر کے متعلق تفصیل بیان کرتے ہوئے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

"فيقال للساحر: صِفْ السحر الذي تسحر به. فإن كان ما يسحر به كلام كفر صريح، استتيب منه، فإن تاب وإلاقتل وأخذ ماله فيئاً، وإن كان ما يسحر به كلاما لا يكون كفرا وكان غير معروف، ولم يضر به أحداً، نهي عنه، فإنْ عاد عزر، وإن كان يعلم أنه يضر به أحداً من غير قتل، فعمد أن يعمله، عزر، وإن كان يعمل عملاً إذا عمله قتل المعمول به، وقال، عمدتُ قتله، قتل به قودا إلا أن يشاء أولياؤه أن يأخذوا ديته حالة في ماله.

وإن قال: إنما أعمل بهذا لأقتل، فيخطئ القتل ويصيب وقد مات مما عملت به. ففيه الدية ولا قود. وإن قال: قد سحرته سحرا مرض منه ولم يمت منه. أقسم أولياؤه لمات من ذالك العمل، وكانت لهم الدية، ولا قود لهم، ولا يغنم إلا في أن يكون السحر كفرا مصرحا." (۲۷)

(۲۶) دیکھئے، أحكام القرآن للتهانوي: ۱/۴۱

(۲۷) كتاب الأم للإمام الشافعي، كتاب الاستسقاء، الحكم في الساحر والساحرة: ۳/۳۲۶، ۳۲۷

یعنی: "ساحر سے کہا جائے گا کہ تم اپنے سحر کی حقیقت بیان کرو، اگر اس نے جس کلام کے ذریعے سحر کیا ہے وہ کفر صریح ہے تو اس سے توبہ کا مطالبہ کیا جائے گا، اگر وہ توبہ کر لیتا ہے تو صحیح ورنہ اسے قتل کیا جائے گا اور اس کا مال بطور غنیمت کے لے لیا جائے گا، اگر اس نے ایسے کلام کے ذریعے سحر کیا ہے جو کفر نہیں ہے اور غیر معروف کلام ہے، اس کے ذریعے اس نے کسی کو تکلیف نہیں دی تو اسے اس سحر سے روکا جائے گا، اگر وہ دوبارہ سحر کرتا ہے تو اسے تعزیراً سزا دی جائے گی۔ اگر وہ جانتا ہے کہ وہ اس کے ذریعے قتل سے کم درجے کی کسی کو تکلیف پہنچائے گا، پھر اس نے جان بوجھ کر یہ عمل کیا ہے تو اسے تعزیراً سزا دی جائے گی۔ اگر وہ ایسا عمل کرتا ہے کہ اگر اس نے عمل کیا تو معمول بہ مر جائے گا، اور اس نے کہا کہ میں نے اسے جان بوجھ کر قتل کیا ہے تو قصاصاً ایسے آدمی کو قتل کیا جائے گا، الا یہ کہ اس کے اولیاء یہ چاہیں کہ وہ فی الحال اس کے مال سے دیت لے لیں، اگر وہ یہ کہتا ہے کہ میں یہ عمل قتل کرنے کے لیے کرتا ہوں، کبھی اس کے ذریعے قتل ہو جاتا ہے اور کبھی نہیں ہوتا اور یہ آدمی میرے عمل سے مرا ہے تو اس صورت میں دیت واجب ہے، قصاص نہیں ہے۔ اور اگر اس نے کہا میں نے اس پر جادو کیا ہے، جس سے یہ شخص مریض ہوا ہے، مرا نہیں ہے، اس کے اولیاء نے قسم اٹھائی کہ یہ آدمی اس عمل کی وجہ سے مرا ہے، ان کے لیے دیت واجب ہوگی، قصاص واجب نہیں ہوگا، اس کے مال کو بطور غنیمت کے صرف اس صورت میں لیا جائے گا، جب سحر کفر صریح ہو۔"

نیز احناف کے نزدیک بھی مطلقاً سحر کفر نہیں ہے، بلکہ جو سحر کلام کفر پر مشتمل ہو تو وہ کفر ہے، ورنہ نہیں۔ چنانچہ مولانا ظفر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ "أحكام القرآن" میں فرماتے ہیں:

"والحق الحقيق لا يجوز الحيد عنه والعدول، وإليه يرجع كلام الأئمة الفحول، هو ما قاله الإمام أبو منصور: إن القول بأن السحر كفر على الإطلاق خطأ، بل يجب البحث عن حقيقته، فإن كان في ذلك رد مالزم من شرط الإيمان فهو كفر، وإلا فلا." (۲۸)

---

(۲۸) أحكام القرآن للتهانوي: ۱/۱؛

نیز علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

"إنه لا يكفر بمجرد عمل السحر مالم يكن فيه اعتقاد أو عمل ما هو مكفر، ولذا نقل في تبيين المحارم عن الإمام أبي منصور أن القول بأنه كفر على الإطلاق خطأ ويجب البحث عن حقيقته، فإن كان في ذلك رد مالزم في شرط الإيمان فهو كفر، وإلا فلا، والظاهر أن ما نقله في الفتح عن أصحابنا مبني على أن السحر لا يكون إلا إذا تضمن كفراً." (٢٩)

یعنی "محض عمل سحر کی وجہ سے کسی کو کافر قرار نہیں دیا جائے گا، جب تک اس میں ایسا اعتقاد یا عمل نہ ہو جو کفر تک پہنچانے والا ہو، اس لیے "تبیین المحارم" میں امام ابو منصور ماتریدی رحمۃ اللہ علیہ سے نقل کیا گیا ہے کہ سحر کے علی الاطلاق کفر کا قول خطا ہے، سحر کی حقیقت سے بحث کرنا ضروری ہے، اگر اس میں ایمان کی کسی شرط لازم کا رد ہو تو یہ کفر ہے، ورنہ نہیں۔ فتح القدیر میں ہمارے اصحاب سے جو مروی ہے (کہ سحر علی الاطلاق کفر ہے) اس بات پر مبنی ہے کہ سحر صرف وہی ہوتا ہے جو کفر پر مشتمل ہو۔"

نیز علامہ نسفی رحمۃ اللہ علیہ تفسیر مدارک میں فرماتے ہیں:

"ثم السحر الذي هو كفر يقتل عليه الذكور دون الإناث، وما ليس بكفر وفيه إهلاك النفس ففيه حكم قطاع الطريق، ويستوي فيه الذكور والإناث." (٣٠)

یعنی "وہ سحر جو کفر ہے اس میں مردوں کو قتل کیا جائے گا، عورتوں کو نہیں (جیسا کہ احناف کے ہاں مرتد کا حکم ہے) اور وہ سحر جو کفر ہے اور اس میں جان کو ہلاک کرنا پایا جاتا ہے تو یہ قطاع الطریق کے حکم میں ہے اور اس میں مرد و عورتیں حکم میں برابر ہیں۔"

مالکیہ اور حنابلہ کے ہاں بھی بظاہر سحر کی تقسیم ہے اور ہر سحر کے لیے یہ حکم نہیں ہے جو اوپر مذاہب کے

(٢٩) ردالمحتار، باب المرتد، مطلب في الساحر والزنديق: ٣/٣٢٤

(٣٠) مدارك التنزيل وحقائق التأويل للإمام النسفي: ١/١٦٦، نیز دیکھیے، روح المعاني: ١/٤٦١

بیان میں نقل ہوا ہے۔ خلاصہ یہ ہوجاتا ہے کہ نہ تو امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ہر سحر معصیت ہے اور نہ ائمہ ثلاثہ کے ہاں ہر سحر کفر ہے، بلکہ ان سب حضرات کے ہاں سحر کی تقسیم ہے۔

مولانا ظفر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ "أحكام القرآن" میں احناف کے مذہب کو واضح کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

"ويؤيده ما مرّ عن الروح من تقسيم السحر إلى الحقيقة والمجاز، فالسحر حقيقته عندهم هو ما تضمن اعتقاداً أو عملاً يوجب الكفر، وما سوى ذلك فتسميته سحراً مجاز، فتحصل من ذالك أن في حكم السحر تفصيلا عند الحنفية، وما روي عن الإمام من إطلاق الحكم بالكفر محمول على ما هو المتبادر المعروف بلفظ السحر عندهم، وهو سحر أهل بابل المذكور في القرآن. ولعلّ هذا هو محمل كلام الإمام مالك وأحمد رحمهما الله. قول الشافعي رحمه الله محمول على ما ليس بكفر اعتقاداً ولا عملاً، فيبعد كل البعد أن يقول في ما اشتمل على الكفر من السحر، إنه معصية وليس بكفر، فافهم. ثم وجدت النووي قد صرح بذلك وقال: إن كان في السحر قول أو فعل يقتضي الكفر كفر الساحر، وتقبل توبته إذا تاب عندنا، وإذا لم يكن في سحره ما يقتضي الكفر عزر واستتيب .... فقول الجصاص: فلم يجعل الشافعي الساحر كافراً بسحره، وإنما جعله جانياً كسائر الجناة، ردّ عليه، فإن النووي أعلم منه بقول إمامه. والله أعلم." (٣١)

یعنی "اس کی تائید سحر کی حقیقت اور مجاز کی طرف اس تقسیم سے بھی ہوتی ہے جو "روح المعانی" کے حوالے سے گزر چکی ہے۔ لہٰذا فقہاء کے ہاں حقیقی سحر وہ ہے جو ایسے اعتقاد یا عمل پر مشتمل ہو جو موجب کفر ہو، اس کے علاوہ کو مجازاً سحر کہا جاتا ہے۔ پس اس سے

---

(٣١) أحكام القرآن للتهانوي: ٤٢/١، علامہ نووی اور ابوبکر جصاص رحمہما اللہ کے اقوال کے لیے دیکھئے، شرح النووي، كتاب الطب، باب السحر: ٣٩٨/١٤، أحكام القرآن للجصاص: ٦١/١، ٦٢

یہ بات حاصل ہوتی ہے کہ حنفیہ کے ہاں سحر کے حکم میں تفصیل ہے، اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے علی الاطلاق کفر کا جو حکم مروی ہے وہ اس سحر پر محمول ہے جو لفظ سحر سے فقہاء کے ہاں متبادر ومعروف ہے اور وہ اہل بابل کا سحر ہے جو قرآن مجید میں مذکور ہے۔ اور شاید یہی امام مالک اور امام احمد حنبل رحمہما اللہ کے کلام کا محمل ہے، اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا قول اس صورت پر محمول ہے جو سحر اعتقاداً اور عملاً کفر تک پہنچانے والا نہ ہو، پس یہ بات انتہائی بعید نظر آتی ہے کہ جو سحر کفر پر مشتمل ہو امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اس کے بارے میں یہ کہیں کہ یہ معصیت ہے، کفر نہیں ہے۔ لہٰذا آپ بات کو سمجھیں۔ پھر میں نے علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ کو پایا کہ انہوں نے اس بات کی تصریح کی ہے اور فرمایا ہے کہ اگر سحر میں ایسا قول یا فعل ہو جو کفر کا تقاضا کر رہا ہو تو ساحر کو کافر قرار دیا جائے گا اور اگر اس نے توبہ کی تو اس کی توبہ قبول کی جائے گی۔ اور اگر اس کے سحر میں کوئی ایسی چیز نہیں ہے جو کفر کا تقاضا کر رہی ہو تو اس ساحر کو تعزیری سزا دی جائے گی اور اس سے توبہ کا مطالبہ کیا جائے گا، لہٰذا ابوبکر جصاص رحمۃ اللہ علیہ کے اس قول پر کہ: ''امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے ساحر کو سحر کی وجہ سے کافر قرار نہیں دیا اور دیگر جانیوں کی طرح اسے جانی قرار دیا ہے'' رد کیا گیا ہے، کیونکہ علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ ابوبکر جصاص رحمۃ اللہ علیہ کی نسبت اپنے امام کے قول کو زیادہ جاننے والے ہیں۔ واللہ اعلم۔''

ساحر کی توبہ قبول کی جائے گی یا نہیں؟

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں ساحر کی توبہ مطلقاً قبول کی جائے گی۔ (۳۲)

مالکیہ کے ہاں ساحر کی توبہ قبول نہیں ہے اور اسے بہر حال قتل کیا جائے گا۔ (۳۳)

حنابلہ سے اس سلسلے میں دو روایتیں ہیں۔ ایک روایت کے مطابق ساحر کی توبہ قبول نہیں ہے، جبکہ

(۳۲) كتاب الأم للإمام الشافعي، كتاب الاستفتاء، الحكم في الساحر والساحرة: ۳/۲۲۶، فتح الباري، كتاب الطب، باب السحر: ۱۰/۲۹۱، شرح النووي على الصحيح لمسلم، كتاب الطب، باب السحر: ۱۴/۳۹۸

(۳۳) دیکھئے، المنتقى للباجي، كتاب العقول، باب ما جاء في الغيلة والسحر: ۹/۱۰۲، أوجز المسالك، كتاب العقول، باب ما جاء في الغيلة والسحر: ۱۵/۸۹

دوسری روایت کے مطابق ساحر کی توبہ قبول ہے۔ ابن قدامہ حنبلی رحمۃ اللہ علیہ کے صنیع سے اس دوسری روایت کا راجح ہونا معلوم ہوتا ہے۔

پھر حنابلہ کے ہاں یہ دو روایتیں دنیاوی احکام کے اعتبار سے ہیں کہ توبہ کرنے سے دنیا میں اس سے قتل وغیرہ کا حکم ساقط ہوگا یا نہیں؟ جہاں تک فیما بینہ وبین اللہ اور احکام آخرت کا تعلق ہے تو اس میں حنابلہ کے ہاں ساحر کی توبہ درست اور صحیح ہے۔ آخرت میں ایسے آدمی سے عذاب ساقط ہو جائے گا، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اپنی مخلوق میں سے کسی پر بھی توبہ کا دروازہ بند نہیں کیا، جو آدمی اللہ تعالیٰ سے توبہ کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ اس کی توبہ قبول فرماتے ہیں اور اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔ (۳۴)

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا مشہور مذہب یہ ہے کہ ساحر کی توبہ قبول نہیں کی جائے گی۔ (۳۵) فقہ حنفی کی کتابوں میں بھی یہی مذہب مذکور ہے۔ چنانچہ علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

"وذكر في فتح القدير": أنه لا تقبل توبة الساحر والزنديق في ظاهر المذهب، فيجب قتل الساحر، ولا يستتاب بسعيه بالفساد لا بمجرد علمه إذا

(۳٤) "وهل يستتاب الساحر فيه روايتان: إحداهما: لا يستتاب وهو ظاهر ما نقل عن الصحابة، فإنه لم ينقل عن أحد منهم أنه استتاب ساحرا، وفي الحديث الذي رواه هشام بن عروه عن أبيه عن عائشة أن الساحرة سألت أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وهم متوافرون هل لها من توبة؟ فما أفتاها أحد، ولأن السحر معني في قلبه لا يزول بالتوبة فيشبه من لم يتب.

والرواية الثانية: يستتاب فإن تاب قبلت توبته، لأنه ليس بأعظم من الشرك، والمشرك يستتاب، ومعرفته السحر لا تمنع قبول توبته، فإن الله تعالىٰ قبل توبة سحرة فرعون وجعلهم من أوليائه في ساعة، ولأن الساحر لو كان كافراً فأسلم صح إسلامه وتوبته فإذا صحت التوبة منهما صحت من أحدهما كالكفر، ولأن الكفر والقتل إنما هو بعمله بالسحر لا بعلمه، بدليل الساحر إذا أسلم والعمل به يمكن التوبة منه، وكذالك اعتقاد ما يكفر باعتقاده يمكن التوبة منه كالشرك. وهاتان الروايتان في ثبوت حكم التوبة في الدنيا من سقوط القتل ونحوه، فأما فيما بينه وبين الله تعالىٰ وسقوط عقوبة الدارة الآخرة عنه فيصح، فإن الله تعالىٰ لم يسد باب التوبة عن أحد من خلقه ومن تاب إلى الله قبل توبته لا نعلم في هذا خلافاً." المغني لابن قدامة، كتاب قتال أهل البغي، فصل في السحر: ٣٧/٩

(۳٥) دیکھئے، روح المعاني: ٤٦١/١

لم يكن في اعتقاده ما يوجب كفره." (٣٦)

یعنی ''فتح القدیر'' میں مذکور ہے کہ ظاہر مذہب میں ساحر اور زندیق کی توبہ قبول نہیں جائے گی، لہٰذا ساحر کا قتل واجب ہے اور اس سے توبہ کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا۔ ساعی بالفساد ہونے کی وجہ سے، نہ کہ محض سحر کو جاننے کی وجہ سے، جبکہ اس کے اعتقاد میں کوئی ایسی چیز نہ ہو جو کفر کو واجب کرتی ہو۔''

لیکن علامہ نسفی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ساحر کی توبہ قبول کی جائے گی اور یہ کہنا کہ سحر کی توبہ قبول نہیں کی جائے گی، یہ غلط ہے، کیونکہ سحرۂ فرعون کی توبہ قبول کی گئی۔ (۳۷) علامہ آلوسی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اسی کو اقرب إلی الاصول قرار دیا ہے۔ (۳۸)

ساحر ذمی کا حکم

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ساحر مسلم اور ذمی دونوں کا حکم ایک ہے کہ ان دونوں کو قتل کیا جائے گا۔ (۳۹)

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ساحر ذمی کو قتل نہیں کیا جائے گا۔ البتہ دو صورتوں میں قتل کیا جائے گا۔

۱۔ اپنے سحر کے ذریعے کسی مسلمان کو نقصان پہنچائے۔ اس صورت میں چونکہ وہ اپنے عہد و پیان کو توڑنے والا ہے، لہٰذا عہد و پیان کو توڑنے کی وجہ سے اسے قتل کیا جائے گا۔ البتہ اگر اسلام قبول کر لے تو اسے قتل نہیں کیا جائے گا اور یہی اس کی توبہ ہوگی۔

۲۔ اگر اپنے کسی ہم مذہب پر جادو کرے اور اس کے نتیجے میں جس شخص پر جادو کیا گیا ہو وہ مرجائے تو ساحر کو قصاصاً قتل کیا جائے گا، اگر شخص مسحور مرا نہیں تو ساحر کو صرف سزا دی جائے گی، قتل نہیں کیا جائے گا۔ (۴۰)

---

(٣٦) ردالمحتار، مقدمة: ٣٢/١

(٣٧) مدارك التنزيل وحقائق التأويل للإمام النسفي: ١٦٦/١، نیز دیکھئے، روح المعاني: ٤٦١/١

(٣٨) روح المعاني: ٤٦١/١

(٣٩) دیکھئے، ردالمحتار، باب المرتد، مطلب في الساحر والزنديق: ٣٢٢/٣

(٤٠) المنتقى للباجي، كتاب العقول، باب ما جاء في الغيلة والسحر: ١٠٢/٩، أوجز المسالك، كتاب العقول، باب ما جاء في الغيلة والسحر: ٩٠/١٥

امام احمد حنبل رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ذمی اگر سحر کے ذریعے کسی کو قتل کردے تو اسے قصاصاً قتل کیا جائے گا۔ نفس سحر کی وجہ سے قتل نہیں کیا جائے گا۔(۴۱)

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ساحر نے اگر کسی کو قتل کیا تو اسے قصاصاً قتل کیا جائے گا، یا نقصان پہنچایا تو نقصان کے بقدر اسے تعزیراً سزا دی جائے گی۔ نفس سحر کی وجہ سے ساحر کو قتل نہیں کیا جائے گا۔(۴۲)

خلاصہ یہ ہے کہ ائمہ ثلاثہ کے ہاں ساحر ذمی کو نفس سحر کی وجہ سے قتل نہیں کیا جائے گا، جبکہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک سحر ذمی کو بھی نفس سحر کی وجہ سے قتل کیا جائے گا، جیسا کہ ساحر مسلم کو قتل کیا جاتا ہے۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے دلائل

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک چونکہ ساحر مسلم اور ذمی کے درمیان فرق نہیں ہے، لہٰذا امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے ان روایات کے عموم سے استدلال کیا ہے جو ساحر مسلم کی بحث کے تحت گزر چکی ہیں اور قتل ساحر پر دلالت کررہی ہیں۔

علامہ ابن قدامہ حنبلی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ یہ روایات مسلمان ساحروں کے بارے میں وارد ہوئی ہیں کہ ان کو قتل کیا جائے گا۔(۴۳)

مولانا ظفر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ تخصیص بلا دلیل ہے۔ مسلمان سحر و جادو سے بہت دور ہوتا ہے اور کافر سحر و جادو کے زیادہ قریب ہوتا ہے۔ لہٰذا متبادر یہی ہے کہ یہ روایات اولاً کافر کے بارے میں وارد ہوئی ہیں کیونکہ سحر و جادو کفار میں زیادہ پایا جاتا ہے۔ ثانیاً اس سے مسلمان ساحر مراد ہوں گے کیونکہ مسلمانوں میں جادو کو جاننے والے لوگ شاذ و نادر ہوتے ہیں۔(۴۴)

ائمہ ثلاثہ کے دلائل

۱- ائمہ ثلاثہ کا بنیادی استدلال حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر سحر کے معروف واقعہ سے ہے کہ لبید بن

(٤١) المغني لابن قدامة، كتاب قتال أهل البغي، فصل في السحر: ٣٧/٩

(٤٢) دیکھئے، كتاب الأم للإمام الشافعي، كتاب الاستسقاء، الحكم في الساحر والساحرة: ٣٢٦/٢، ٣٢٧، شرح ابن بطال، كتاب الجزية، باب هل يعفى عن الذمي إذا سحر؟: ٣٤٨/٥

(٤٣) المغني لابن قدامة، كتاب قتال أهل البغي، فصل في السحر: ٣٧/٩

(٤٤) إعلاء السنن، كتاب السير، باب حد الساحر ضربة بالسيف: ٦٠١/١٢

اعصم یہودی نے آپ پر سحر کیا تھا (۴۵)، لیکن آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے قتل نہیں کروایا، اگر ساحر اہل کتاب کو قتل کیا جاتا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس کے قتل کا حکم صادر فرماتے۔ (۴۶)

۲- نیز قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے کہ ذمی کو قتل نہ کیا جائے، کیونکہ شرک، سحر سے بڑا جرم اور گناہ ہے، جب شرک کی وجہ سے ذمی کو قتل نہیں کیا جاتا تو سحر کی وجہ سے بھی اسے قتل نہیں کیا جائے گا۔ (۴۷)

مذکورہ دلائل کا جواب

لبید بن اعصم کے واقعہ سے کئی وجوہ کی بنا پر استدلال درست نہیں ہے۔

۱- یہ معاملہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی اپنی ذات کا تھا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم اپنی ذات کے لیے کسی سے انتقام نہیں لیا کرتے تھے، اس لیے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے سحر کے اس واقعہ میں ملوث یہودی کو سزا نہیں دی اور اسے معاف کر دیا۔

۲- نیز امام مہلب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس سحر کی وجہ سے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو کوئی نقصان نہیں ہوا تھا، لہٰذا اسکی وجہ سے نہ تو وحی کا سلسلہ منقطع ہوا اور نہ ہی احکام شرع میں کوئی خلل واقع ہوا، بلکہ اپنی ذات کی حد تک آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو ایک طرح کا وہم اور خیال لاحق ہو گیا تھا، جیسا کہ صحیح بخاری میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ: "أن النبيّ صلى الله عليه وسلم سحر، حتى كان يخيل إليه أنه صنع شيئاً ولم يصنعه." یعنی "نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر جادو کیا گیا، جس کے نتیجے میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ وہم و خیال لاحق ہونے لگا کہ آپ نے فلاں کام کیا ہے، جبکہ حقیقت میں آپ نے وہ کام نہیں کیا ہوتا تھا۔"

پھر اللہ تعالیٰ نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس حال پر نہیں چھوڑا، بلکہ آپ کی حفاظت فرمائی اور اس سحر کا

---

(۴۵) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الطب، باب السحر، رقم: ۵۷۶۳، وباب هل يستخرج السحر؟، رقم: ۵۷۶۵، وباب السحر، رقم: ۵۷۶۶، ومسلم في صحيحه، كتاب السلام، باب السحر، رقم: ۵۷۰۳، وابن ماجه في سننه، كتاب الطب، باب السحر، رقم الحديث: ۳۵۴۵

(۴۶) المغني لابن قدامة، كتاب قتال أهل البغي، فصل في السحر: ۳۷/۹، المنتقى للباجي، كتاب العقول، باب ما جاء في الغيلة والسحر: ۱۰۲/۹

(۴۷) المغني لابن قدامة، كتاب قتال أهل البغي، فصل في السحر: ۳۷/۹

علاج بھی بتادیا، اس لیے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس یہودی کو معاف فرمادیا۔(۴۸)

۳- اس کی ایک اور وجہ خود حدیث میں بیان کی گئی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مصلحت کی بنا پر یہودی کو سزا نہیں دی تاکہ لوگوں کے درمیان فتنے اور شر کا باعث نہ بنے۔(۴۹) لبید بن اعصم کے متعلق یہودی اور منافق دونوں قسم کی روایتیں ملتی ہیں۔(۵۰)

ائمہ ثلاثہ کی دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ شرک اگرچہ سحر سے بڑا جرم اور گناہ ہے، لیکن شرک کا اختیار آدمی کی اپنی ذات تک محدود ہوتا ہے اور اس کا ضرر متعدی نہیں ہوتا، جبکہ سحر کا ضرر متعدی ہوتا ہے اور اس کے ذریعے دوسرے لوگوں کو نقصان پہنچتا ہے۔ اس لیے احناف کے نزدیک ساحر قاطع الطریق کے حکم میں ہے کہ جس طرح قاطع الطریق یعنی ڈاکو کی سزا قتل ہے، اسی طرح ساحر کی سزا بھی قتل ہے، کیونکہ یہ دونوں انساد فی الارض میں شریک ہیں۔(۵۱)

---

(٤٨) دیکھئے، شرح ابن بطال، كتاب الجزية، باب هل يعفى عن الذمي إذا سحر؟: ٣٤٨/٥، ٣٤٩، فتح الباري، كتاب الجزية والموادعة، باب هل يعفى عن الذمي إذا سحر؟: ٣٣٣/٦، عمدة القاري: ٣٤/١٥

(٤٩) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الطب، باب السحر، رقم: ٥٧٦٣ وباب هل يستخرج السحر؟، رقم الحديث: ٥٧٦٥، وباب السحر، رقم: ٥٧٦٦، ومسلم في صحيحه، كتاب السلام، باب السحر، رقم: ٥٧٠٣، وابن ماجه في سننه، كتاب الطب، باب السحر، رقم الحديث: ٣٥٤٥

(٥٠) فتح الباري، كتاب الطب، باب السحر: ٢٩١/١٠

(٥١) دیکھئے، الدرالمختار مع ردالمحتار، باب المرتد، مطلب في الساحر والزنديق: ٣٢٤/٣

قال الجصاص: "فإن قيل: فعلى هذا ينبغي أن لا يقتل الساحر من أهل الذمة، لأن كفره ظاهر، وهو غير مستحق للقتل لأجل الكفر، قيل له: الكفر الذي أقررناه عليه هو ما أظهره لنا، وأما الكفر الذي صار إليه بسحره فإنه غير مقرّ عليه، ولم نعطه الذمة على إقراره عليه، ألا ترى أنه لو سألناه إقراره على السحر بالجزية لم نجبه إليه ولم نجز إقراره عليه؟ ولا فرق بينه وبين الساحر من أهل الملة. وأيضاً، فلو أن الذمي الساحر لم يستحق القتل بكفره لاستحقه بسعيه في الأرض بالفساد كالمحاربين على النحو الذي ذكرنا." أحكام القرآن للجصاص: ٦٤/١

اَلْفَصْلُ الثَّالِثُ

۳۵۵۲ - (۲۰) عَنْ أُسَامَةَ بْنِ شَرِيْكٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "أَيُّمَا رَجُلٍ خَرَجَ يُفَرِّقُ بَيْنَ أُمَّتِيْ فَاضْرِبُوْا عُنُقَهُ." رَوَاهُ النَّسَائِيُّ.

ترجمہ: ''حضرت اسامہ بن شریک رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، جو آدمی (امام وقت کے خلاف) خروج اختیار کرے تاکہ میری امت کے درمیان تفریق ڈالے تو تم اس کی گردن اڑا دو۔''

حضرت اسامہ بن شریک رضی اللہ عنہ

حضرت اسامہ بن شریک ثعلبی ذبیانی رضی اللہ عنہ صحابی رسول ہیں۔ بنو ثعلبہ بن سعد بن ذبیان، یا بنو ثعلبہ بن بکر بن وائل سے آپ کا تعلق ہے۔(۱) ان میں سے پہلا قول راجح ہے کہ آپ کا تعلق بنو ثعلبہ بن سعد بن ذبیان سے ہے۔(۲)

آپ نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے چار حدیثیں نقل کی ہیں۔(۳) آپ سے صرف زیاد بن علاقہ نے روایت نقل کی ہے۔(۴)

حضرت اسامہ بن شریک رضی اللہ عنہ کا شمار ان صحابہ میں ہوتا ہے جنہوں نے کوفہ میں پڑاؤ ڈالا تھا۔(۵)

(۳۵۵۲) أخرجه النسائي في سننه، كتاب المحاربة، باب من فارق الجماعة وذكر الاختلاف على زياد بن علاقة عن عرفجة فيه، رقم: ٤٠٢٨

(١) تهذيب الكمال: ٣٥١/٢، ٣٥٢

(٢) هامش تهذيب الكمال: ٣٥٢/٢

(٣) دیکھئے، تحفة الأشراف: ٦٢/١، ٦٣

(٤) قال ابن حجر: "روى عنه زياد بن علاقة وعلي بن الأقمر. قلت: قال الأزدي وسعيد بن السكن والحاكم وغيرهم لم يرو عنه غير زياد." تهذيب التهذيب: ٢١٠/١

(٥) تهذيب الكمال: ٣٥٢/٢

أَيُّمَا رَجُلٍ خَرَجَ يُفَرِّقُ بَيْنَ أُمَّتِي فَاضْرِبُوْا عُنُقَهُ

"یفرق" یا تو "خرج" کے فاعل سے حال ہے اور یا یہ جملہ مستأنفہ ہو کر ماقبل کا بیان ہے۔(٦)

حاکم وقت امت کے اتحاد واتفاق اور اجتماعیت کا محور ہوتا ہے اور اس کی اطاعت وفرمانبرداری تمام مسلمانوں پر اس لئے لازم ہوتی ہے کہ اس کی وجہ سے نہ صرف اسلام کی تعلیم اجتماعی کا تقاضا پورا ہوتا ہے، بلکہ مسلمان ایک جھنڈے تلے متحد ومتفق ہو کر اسلام دشمن طاقتوں کے مقابلہ میں مضبوط چٹان بن جاتے ہیں اور اسلام کی شان وشوکت اور سربلندی کو باقی رکھنے کا فریضہ انجام دیتے ہیں۔ لیکن اگر کوئی شخص امت کے اس اجتماعی دھارے سے نکلنے کی کوشش کرتا ہے اور وہ امت کے اتحاد واتفاق کو پارہ پارہ کرنا چاہتا ہے تو سب سے پہلے اس کے اعتراض اور شک وشبہ کو دور کرنے کی کوشش کی جائے گی، اگر وہ باز نہ آئے اور بغاوت پر مصر رہے تو پھر اس کو قتل کرنا جائز ہے، جیسا کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے خوارج کے ساتھ کیا تھا، ایسے آدمی کا خون ہدر ہے اور اس کا کوئی ضمان وغیرہ واجب نہیں۔

چنانچہ علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ شرح مسلم میں فرماتے ہیں:

"فيه الأمر بقتال من خرج على الإمام وأراد تفريق كلمة المسلمين ونحو ذلك، وينهى عن ذلك، فإن لم ينته قوتل، وإن لم يندفع شره إلا بقتله فقتل كان هدراً، فقوله صلى الله عليه وسلم: فاضربوه بالسيف، وفي الرواية الأخرى: فاقتلوه، معناه إذا لم يندفع إلا بذلك." (٧)

یعنی "اس حدیث میں اس شخص کے خلاف قتال کا حکم ہے جو امام کے خلاف خروج اختیار کرے اور مسلمانوں کی جمعیت کو پارا پارا کرنا چاہتا ہو۔ اس شخص کو اس حرکت سے روکا جائے گا، اگر وہ باز نہ آئے تو اس سے لڑائی کی جائے گی۔ اگر قتل کے بغیر اس کے شر کو روکنا ممکن نہ ہو اور اسے قتل کیا گیا تو اس کا خون رائیگاں ہوگا۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان "اس کو تلوار سے مارو" اور ایک دوسری روایت میں "اس کو قتل کر دو" کے معنی یہ ہیں کہ جب قتل کے بغیر دفاع ممکن نہ ہو۔"

(٦) مرقاة المفاتيح: ١٠٩/٧، قال الطيبي: فيه شائبة من معنى أفعال المقاربة، أي جعل يفرق أو هو مطاوع خرجته فخرج أي مهر في صنعة التفريق بين المسلمين، فعلى هذا "يفرق" حال." شرح الطيبي: ١١٤/٧.

(٧) شرح النووي على الصحيح لمسلم، كتاب الإمارة، باب حكم من فرق بين المسلمين وهو مجتمع: ١٢٨/٢

٣٥٥٣ - (٢١) وَعَنْ شَرِيكِ بْنِ شِهَابٍ، قَالَ: كُنْتُ أَتَمَنَّى أَنْ أَلْقَى رَجُلاً مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَسْأَلُهُ عَنِ الْخَوَارِجِ، فَلَقِيْتُ أَبَا بَرْزَةَ فِيْ يَوْمِ عِيْدٍ فِيْ نَفَرٍ مِنْ أَصْحَابِهِ، فَقُلْتُ لَهُ: هَلْ سَمِعْتَ رَسُوْلَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَذْكُرُ الْخَوَارِجَ؟ قَالَ: نَعَمْ، سَمِعْتُ رَسُوْلَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِأُذُنَيَّ وَرَأَيْتُهُ بِعَيْنَيَّ: أُتِيَ رَسُوْلُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِمَالٍ فَقَسَمَهُ، فَأَعْطَى مَنْ عَنْ يَمِيْنِهِ وَمَنْ عَنْ شِمَالِهِ، وَلَمْ يُعْطِ مَنْ وَرَاءَهُ شَيْئاً. فَقَامَ رَجُلٌ مِنْ وَرَائِهِ فَقَالَ: يَا مُحَمَّدُ! مَا عَدَلْتَ فِيْ الْقِسْمَةِ، رَجُلٌ أَسْوَدُ مَطْمُوْمُ الشَّعْرِ، عَلَيْهِ ثَوْبَانِ أَبْيَضَانِ، فَغَضِبَ رَسُوْلُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ غَضَباً شَدِيْداً وَقَالَ: "وَاللَّهِ لاَ تَجِدُوْنَ بَعْدِي رَجُلاً هُوَ أَعْدَلُ مِنِّي" ثُمَّ قَالَ: "يَخْرُجُ فِيْ آخِرِ الزَّمَانِ قَوْمٌ كَأَنَّ هَذَا مِنْهُمْ، يَقْرَؤُوْنَ الْقُرْآنَ لاَ يُجَاوِزُ تَرَاقِيَهُمْ، يَمْرُقُوْنَ مِنَ الإِسْلاَمِ كَمَا يَمْرُقُ السَّهْمُ مِنَ الرَّمِيَّةِ، سِيْمَاهُمُ التَّحْلِيْقُ، لاَ يَزَالُوْنَ يَخْرُجُوْنَ، حَتَّى يَخْرُجَ آخِرُهُمْ مَعَ الْمَسِيْحِ الدَّجَّالِ، فَإِذَا لَقِيْتُمُوْهُمْ، هُمْ شَرُّ الْخَلْقِ وَالْخَلِيْقَةِ." رَوَاهُ النَّسَائِيُّ.

ترجمہ: ''حضرت شریک بن شہاب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ میری تمنا تھی میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ میں سے کسی سے ملاقات کروں اور خوارج کے بارے میں اس سے دریافت کروں۔ چنانچہ عید کے دن حضرت ابو برزہ اسلمی رضی اللہ عنہ سے ان کے چند ساتھیوں کی موجودگی میں ملاقات ہوئی اور میں نے ان سے پوچھا کہ کیا آپ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو خوارج کا تذکرہ کرتے ہوئے سنا ہے؟ انہوں نے فرمایا کہ

(٣٥٥٣) أخرجه النسائي في سننه، كتاب المحاربة، باب من شهر سيفه ثم وضعه في الناس، رقم الحديث: ٤١٠٨

ہاں! میں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنے کانوں سے سنا اور آنکھوں سے دیکھا ہے کہ (ایک مرتبہ) اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس مال لایا گیا تو آپ نے اسے تقسیم کیا اور ان لوگوں کو دیا جو آپ کی دائیں جانب بیٹھے ہوئے تھے اور ان کو دیا جو آپ کی بائیں جانب بیٹھے ہوئے تھے، اور ان لوگوں کو کچھ نہیں دیا جو آپ کے پیچھے بیٹھے ہوئے تھے۔ چنانچہ جو لوگ پیچھے بیٹھے ہوئے تھے ان میں سے ایک آدمی کھڑا ہوا اور کہا کہ اے محمد! آپ نے تقسیم میں انصاف سے کام نہیں لیا۔ وہ شخص کالے رنگ والا تھا، اس کے سر کے بال منڈے ہوئے تھے اور اس پر دو سفید چادریں تھیں۔ چنانچہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم شدید غصے ہوئے اور فرمایا کہ اللہ کی قسم! میرے بعد مجھ سے زیادہ انصاف کرنے والا آدمی نہیں پاؤ گے۔ پھر فرمایا کہ آخری زمانے میں ایک گروہ نکلے گا اور یہ شخص گویا اس گروہ کا ایک فرد ہے۔ وہ لوگ قرآن مجید کی تلاوت کریں گے لیکن ان کا پڑھنا ان کے حلق سے آگے نہیں جائے گا۔ وہ لوگ اسلام سے اس طرح نکل جائیں گے جیسا کہ تیر شکار سے نکل جاتا ہے، ان لوگوں کی علامت سر منڈانا ہے۔ وہ ہمیشہ خروج کرتے رہیں گے یہاں تک کہ ان کا آخری آدمی مسیح دجال کے ساتھ نکلے گا، لہٰذا جب بھی تمہارا ان سے سامنا ہو جائے (تو ان کو قتل کر ڈالو) وہ مخلوق میں سے بدترین لوگ ہیں۔"

حضرت شریک بن شہاب رحمۃ اللہ علیہ

شریک بن شہاب حارثی بصری تابعی ہیں۔ انہوں نے صرف یہی ایک ہی روایت صحابی رسول حضرت ابو برزہ اسلمی رضی اللہ عنہ سے نقل کی ہے اور ان سے نقل کرنے والے بھی ایک ہی راوی ازرق بن قیس ہیں۔(۱)

ابن حبان رحمۃ اللہ علیہ نے ان کو ثقہ تابعین میں شمار کیا ہے۔(۲)

میزان الاعتدال میں حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

"لا يعرف إلا برواية الأزرق بن قيس عنه"(۳) یعنی "یہ صرف ازرق بن

(۱) تهذيب الكمال: ۱۲/۴۶۰، ۴۶۱، رقم الترجمة: ۲۷۳۵

(۲) كتاب الثقات لابن حبان: ۱/۱۸۷.

(۳) ميزان الاعتدال: ۲/۲۶۹، رقم الترجمة: ۳۶۹۵

قیس کی روایت سے معروف ہیں۔"

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے تقریب میں ان کو مقبول قرار دیا ہے۔(۴)

حضرت ابو برزہ اسلمی رضی اللہ عنہ

حضرت ابو برزہ اسلمی رضی اللہ عنہ مشہور صحابی رسول ہیں اور بہت پہلے ایمان لا چکے تھے۔(۵) فتح مکہ میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ شریک رہے۔

وہ فرماتے ہیں کہ:

"أنا قتلت ابن خطل تحت أستار الكعبة"(٦) یعنی "عبداللہ بن خطل کو میں نے غلافِ کعبہ کے نیچے قتل کیا تھا۔"

ان کا نام نضلہ بن عبید بن عابد ہے۔ ابو برزہ کنیت ہے اور اسی کے ساتھ زیادہ مشہور ہیں۔ ان کے نام ونسب میں اور بھی کئی اقوال ذکر کیے گئے ہیں۔(۷)

انہوں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابوبکر صدیق سے روایت نقل کی ہے اور ان سے روایت نقل کرنے والوں میں تابعین کی ایک بڑی جماعت شامل ہے۔(۸)

تاریخ کبیر میں ہے کہ حضرت ابو برزہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ وہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ سات غزوات میں شریک ہوئے تھے۔(۹)

حافظ ابوبکر خطیب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

"سكن المدينة، وشهد مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فتح مكة، ثم تحول إلى المدينة فنزلها، وحضر مع عليّ بن أبي طالب قتال

(٤) التقريب: ١/٣٥٠.

(٥) مرقاة المفاتيح: ٧/١٠٩.

(٦) تهذيب الكمال: ٢٩/٤٠٨.

(٧) تهذيب الكمال: ٢٩/٤٠٧، ٤٠٨، رقم الترجمة: ٦٤٣٧، نیز دیکھئے، تاريخ بغداد للخطيب البغدادي: ١/١٩٤

(٨) دیکھئے، تهذيب الكمال: ٢٩/٤٠٨

(٩) التاريخ الكبير للبخاري: ٨/١١٨، رقم الترجمة: ٢٤١٤

الخوارج بالنهروان، وورد المدائن في صحبته، وغزا بعد ذلك خراسان، فمات بها." (۱۰)

یعنی "حضرت ابو برزہ اسلمی رضی اللہ عنہ نے مدینہ میں سکونت اختیار کی اور فتح مکہ میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ شریک ہوئے، پھر مدینہ واپس لوٹ گئے، وہیں پڑاؤ ڈالا اور مقام نہروان میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کے ساتھ قتال خوارج میں شریک ہوئے، انہی کی معیت میں مدائن گئے، اس کے بعد خراساں میں جہاد کیا اور وہیں آپ کا انتقال ہوا"۔

حضرت عبداللہ بن مبارک رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

"عن الحسن بن حكيم الثقفي عن أمه، وكانت أمةً لأبي برزة، أنّ أبا برزة كان يقوم من جوف الليل إلى الماء، فيتوضأ ولا يوقظ أحداً من خدمه، وهو شيخ كبير، ثم يصلي." (۱۱)

یعنی "حسن بن حکیم ثقفی اپنی والدہ سے نقل کرتے ہیں اور ان کی والدہ حضرت ابو برزہ اسلمی رضی اللہ عنہ کی باندی تھیں، ابو برزہ اسلمی رضی اللہ عنہ نصف میل میں پانی لینے خود جاتے اور وضو فرماتے، وہ اپنے خادموں کو نہیں جگاتے تھے، حالانکہ وہ انتہائی بوڑھے تھے، پھر وہ نماز ادا کرتے"۔

ایک قول یہ ہے کہ آپ کا انتقال بصرہ میں ہوا، ایک قول کے مطابق نیشاپور میں ہوا اور ایک قول یہ ہے کہ بجستان اور ہرات کے درمیان کسی جنگ میں آپ نے وفات پائی۔ (۱۲)

خلیفہ بن خیاط رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

---

(۱۰) تاريخ بغداد للخطيب البغدادي: ۱/۱۹۵

(۱۱) تهذيب الكمال: ۲۹/۴۱۰

(۱۲) "قال أبو علي محمد بن علي بن حمزه المروزي: قد روي أنّ أبا برزة مات بالبصره، وقد روي أنه مات بنيسابور، وروي أنه مات في مفازة بين سجستان وهراة". تهذيب الكمال: ۲۹/۴۱۰

"وافى خراسان، ومات بها بعد سنة أربع وستين بعد ما أخرج ابن زياد من البصرة." (١٣)

یعنی "وہ خراساں آئے اور سن ٦٤ ہجری، ابن زیاد کے بصرہ سے نکالے جانے کے بعد وہیں خراساں میں آپ کا انتقال ہوا۔"

بعض حضرات نے کہا ہے کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے زمانۂ خلافت کے آخر یا یزید بن معاویہ کے دور میں آپ کا انتقال ہوا۔ (١٤)

كُنْتُ أَتَمَنَّى أَنْ أَلْقَى رَجُلاً مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ أَسْأَلُهُ عَنِ الْخَوَارِجِ

"أسأله عن الخوارج" یا تو "رجلاً" کی صفت ہے اور یا اس سے حال ہے۔ رجلاً اگرچہ نکرہ ہے، لیکن موصوفہ ہے، لہٰذا ذوالحال بن سکتا ہے۔ (١٥) کیونکہ نکرہ کی تخصیص جب وصف کے ساتھ ہو تو وہ ذوالحال بن سکتا ہے جیسے ﴿ولما جاء هم كتاب من عندالله مصدقاً﴾ (١٦) میں ہے۔ (١٧)

هَلْ سَمِعْتَ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَذْكُرُ الْخَوَارِجَ؟

یہاں مضاف حذف کر کے مضاف الیہ کو اس کے قائم مقام ٹھہرایا گیا ہے۔ "يذكر الخوارج" جملہ حالیہ ہے اور حذف مضاف پر دال ہے۔ تقدیر عبارت ہے: "هل سمعت ذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم الخوارج." (١٨)

---

(١٣) تهذيب الكمال: ٢٩/٤١٠

(١٤) تهذيب الكمال: ٢٩/٤١٠

(١٥) شرح الطيبي: ٧/١١٤، مرقاة المفاتيح: ٧/١٠٩

(١٦) سورة البقرة، رقم الآية: ٨٩، "القراءة المشهورة: ﴿مصدق لما معهم﴾ وقال القرطبي: ويجوز في غير القرآن نصبه على الحال، وكذلك هو في مصحف أبيّ بالنصب فيما روي." هامش معجم النحو والصرف، ص: ٢٤٠

(١٧) معجم النحو والصرف، ص: ٢٤٠

(١٨) شرح الطيبي: ٧/١١٤، ١١٥، مرقاة المفاتيح: ٧/١٠٩

سَمِعْتُ رَسُوْلَ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ بِأُذُنَيَّ وَرَأَیْتُہٗ بِعَیْنَيَّ

کانوں اور آنکھوں کا ذکر بات کی تاکید وتوثیق کے لئے ہے، وگرنہ یہ بات واضح ہے کہ سننا کانوں سے اور دیکھنا آنکھوں سے ہوتا ہے۔ جیسا کہ قرآن مجید کی آیت ﴿ولا طائر یطیر بجناحیہ﴾ (۱۹) میں ہے، پرندے کا پروں سے اڑنا بدیہی بات ہے اس کے باوجود تاکید کے لئے پروں سے اڑنے کو ذکر کیا گیا ہے۔ (۲۰)

أُتِيَ رَسُوْلُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ بِمَالٍ

علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ جملہ ماقبل میں مذکور "رأیتـــــہ" کی ضمیر سے حال ہے۔ تقدیر عبارت اس طرح ہے کہ، "رأیتہ حال کونہ مأتیاً بمال" یعنی "میں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس حال میں دیکھا کہ آپ کے پاس مال لایا گیا تھا"

آنکھوں اور کانوں کا ذکر اور لفظ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم" کا تکرار اس معاملے کی تحقیق وتوثیق کے لئے ہے کہ اس میں کسی قسم کے شک وشبہ کی گنجائش نہیں ہے۔ (۲۱)

وَلَمْ یُعْطِ مَنْ وَرَاءَہٗ شَیْئاً

"مَنْ" میم کے فتحہ کے ساتھ اسم موصول ہے۔

ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ان کو مال نہ دینے کی حکمت شاید یہ ہو سکتی ہے کہ اللہ تعالیٰ اس واقعے کو ظاہر کرنا چاہتے تھے کہ اس آدمی کی حقیقتِ حال اور دلی کیفیت واضح اور ظاہر ہو جائے۔ (۲۲)

فَقَامَ رَجُلٌ مِنْ وَرَائِہٖ

"مِن" میم کے کسرہ کے ساتھ حرف جار ہے۔ (۲۳)

---

(۱۹) سورۃ الانعام: ۳۸

(۲۰) مرقاۃ المفاتیح: ۱۰۹/۷

(۲۱) شرح الطیبي: ۱۱۵/۷، مرقاۃ المفاتیح: ۱۰۹/۷

(۲۲) مرقاۃ المفاتیح: ۱۰۹/۷

(۲۳) مرقاۃ المفاتیح: ۱۰۹/۷

ایک روایت میں آتا ہے کہ اس آدمی کا نام ذوالخویصرہ تھا اور اس کا تعلق قبیلہ بنوتمیم سے تھا۔(۲۴) بعض روایات میں ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کے قتل کی اجازت چاہی جب کہ بعض دوسری روایات میں ہے کہ حضرت خالد بن ولید رضی اللہ عنہ نے اس کے قتل کی اجازت مانگی، لیکن صحیح یہ ہے کہ ان دونوں حضرات نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے اجازت مانگی لیکن آپ نے منع فرمادیا۔

چنانچہ صحیح مسلم کی ایک روایت کے الفاظ ہیں:

"فقام إليه عمر بن الخطاب رضي الله عنه، فقال: يا رسول الله! ألا أضرب عنقه؟ قال: "لا" قال: ثم أدبر فقام إليه خالد، سيف الله، فقال: يا رسول الله! ألا أضرب عنقه؟ قال: "لا." (٢٥)

یعنی "حضرت عمر رضی اللہ عنہ کھڑے ہوئے اور کہا کہ اے اللہ کے رسول! کیا میں اس کی گردن نہ اُڑادوں؟ آپ نے فرمایا نہیں۔ راوی کا بیان ہے کہ وہ پیچھے ہٹے تو حضرت خالد سیف اللہ رضی اللہ عنہ کھڑے ہوئے اور فرمایا کہ اے اللہ کے رسول! کیا میں اس کی گردن نہ اُڑادوں؟ آپ نے فرمایا کہ نہیں۔"

ایک اشکال

اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ اس آدمی نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں تنقیص اور گستاخی کی اور شرعاً ایسے شخص کی سزا قتل ہے لیکن اس کے باوجود آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُسے قتل کرنے سے منع فرمادیا۔ اس کی کیا وجہ ہے؟

علامہ مازری رحمۃ اللہ علیہ کا جواب

علامہ مازری رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ اس کی یہ گستاخی شرعی گواہی سے ثابت نہیں

---

(٢٤) "أن أبا سعيد الخدريّ قال: بينا نحن عند رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهو يقسم قسماً، أتاه ذو الخويصره، وهو رجل من بني تميم ......" صحيح مسلم، كتاب الزكاة، باب ذكر الخوارج وصفاتهم: ١٦٥/٧، رقم الحديث: ٢٤٥٣

(٢٥) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الزكاة، باب ذكر الخوارج وصفاتهم: ١٦٣/٧، رقم الحديث: ٢٤٥٠

ہوئی تھی بلکہ ایک آدمی نے آپ تک یہ خبر پہنچائی تھی اور ایک آدمی کی گواہی کی وجہ سے قتل جائز نہیں۔

علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

"قال المازري: يحتمل أن يكون لم يفهم منه الطعن في النبوة، وإنما نسبه إلى ترك العدل في القسمة، والمعاصي ضربان: كبائر وصغائر، فهو صلى الله عليه وسلم معصوم من الكبائر بالإجماع، واختلفوا في إمكان وقوع الصغائر، ومن جوزها منع من إضافتها إلى الأنبياء على طريق التنقيص، وحينئذٍ فلعله صلى الله عليه وسلم لم يعاقب هذا القائل؛ لأنه لم يثبت عليه ذلك، وإنما نقله عنه واحد، وشهادة الواحد لا يراق بها الدم."(٢٦)

یعنی "علامہ مازری رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے یہ احتمال ہے کہ اس کے کلام سے مقام نبوت میں طعن نہ سمجھا گیا ہو اور اس نے صرف آپ کی طرف تقسیم میں انصاف نہ کرنے کی نسبت کی ہے۔ معاصی کی دو قسمیں ہیں، کبائر اور صغائر، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کبائر سے بالاجماع معصوم ہیں اور صغائر کے امکان وقوع میں علماء کا اختلاف ہے، جن حضرات نے جائز قرار دیا ہے انہوں نے بھی بطور تنقیص انبیاء کی طرف اس کی نسبت کرنے سے منع کیا ہے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو شاید اس لئے سزا نہیں دی کہ جرم اس کے خلاف ثابت نہیں ہوا تھا اور اس سے صرف ایک آدمی نے یہ بات نقل کی ہے اور ایک آدمی کی گواہی سے خون نہیں بہایا جا سکتا۔"

قاضی عیاض رحمۃ اللہ علیہ کا جواب

لیکن قاضی عیاض رحمۃ اللہ علیہ نے مذکورہ بالا تاویل کو باطل قرار دیا ہے، کیونکہ اس آدمی نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو مخاطب کیا تھا اور کئی روایات میں خطاب کے صیغوں کی تصریح موجود ہے۔ نیز اسی وقت حضرت عمر

(٢٦) شرح النووي على الصحيح لمسلم، كتاب الزكاة، باب إعطاء المؤلفة قلوبهم على الإسلام وتصبر من قوي إيمانه: ١٥٩/٧، رقم الحديث: ٢٤٤٤، نیز دیکھئے، إكمال المعلم بفوائد مسلم، كتاب الزكاة، باب ذكر الخوارج وصفاتهم: ٥٣٢/٣، ٥٣٣

اور حضرت خالد بن ولید رضی اللہ عنہما نے اس کے قتل کی اجازت چاہی اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمادیا۔ اس کی صحیح علت وہی ہوسکتی ہے جو ایک روایت میں آپ نے خود بیان فرمائی ہے کہ لوگ کہیں گے محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) اپنے ساتھیوں کو قتل کر رہے ہیں۔

علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

"قال القاضي: هذا التأويل باطل يدفعه قوله: اعدل يا محمد واتق الله يا محمد، وخاطبه خطاب المواجهة بحضرة الملأ، حتى استأذن عمر و خالد النبي صلى الله عليه وسلم في قتله، فقال: "معاذ الله أن يتحدث الناس أن محمداً يقتل أصحابه" فهذه هي العلة، وسلك معه مسلكه مع غيره من المنافقين الذين آذوه وسمع منهم في غير موطن ما كرهه، لكنه صبر استبقاء لا نقيادهم وتأليفاً لغيرهم، لئلا يتحدث الناس أنه يقتل أصحابه فينفروا، وقد رأى الناس هذا الصنف في جماعتهم وعدوه من جملتهم."(٢٧)

یعنی "قاضی عیاض رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ یہ تاویل باطل ہے۔ اس آدمی کے الفاظ "اعدل يا محمد" اور "اتق الله يا محمد" اس تاویل کو رد کرتے ہیں۔ ایک جماعت کی موجودگی میں اس نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو آمنے سامنے خطاب کیا، حتیٰ کہ حضرت عمر اور حضرت خالد بن ولید رضی اللہ عنہما نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کے قتل کی اجازت چاہی تو آپ نے فرمایا، "اللہ کی پناہ! کہ لوگ باتیں کریں، محمد اپنے ساتھیوں کو قتل کر رہا ہے"، پس یہی علت ہے اور آپ نے اس کے ساتھ وہی طرز اختیار کیا جو دوسرے منافقین کے ساتھ اختیار کیا تھا جنہوں نے آپ کو تکلیف دی اور آپ نے ان سے کئی مقامات پر وہ باتیں سنیں جو باعث تکلیف تھیں، لیکن آپ نے ان کے انقیاد کو برقرار رکھنے اور دوسروں کی تالیف قلب کے لئے صبر کیا، تاکہ لوگ یہ باتیں نہ کریں کہ آپ اپنے

(٢٧) شرح النووي على الصحيح لمسلم، كتاب الزكاة، باب إعطاء المؤلفة قلوبهم على الإسلام وتصبر من قوي إيمانه: ١٥٩/٧، رقم الحديث: ٢٤٤٤، إكمال المعلم، كتاب الزكاة، باب ذكر الخوارج وصفاتهم: ٥٣٣/٣

ساتھیوں کو قتل کررہے ہیں، لہٰذا وہ اظہارِ نفرت کریں۔ لوگوں نے اس صنف کو صحابہ کی جماعت میں خیال کیا اوران کوانہی کی جماعت میں شمار کیا۔"

رَجُلٌ أَسْوَدُ مَطْمُوْمُ الشَّعْرِ، عَلَيْهِ ثَوْبَانِ أَبْيَضَانِ

یہ مبتداء محذوف کی خبر ہے اور ملامت وشناعت کی جگہ میں واقع ہوئی ہے، کیونکہ صورت کا بگاڑ اور بھدا پن خبث باطن اور بد طینتی پر دلالت کرتا ہے۔"طـمّ شـعـره" کے معنی ہیں بالوں کو چونٹنا اور جڑ سے اکھیڑنا۔ مطموم الشعر منڈے ہوئے سر والے کو کہا جاتا ہے۔

اس سے اس کی منافقت کی طرف اشارہ ہے کہ اس کا ظاہر صاف ستھرا اور باطن آلودہ و پراگندہ تھا کہ اس نے پیغمبر علیہ السلام کی شان میں گستاخی کی، اس کے کپڑے سفید اور جسم انتہائی سیاہ تھا۔(۲۸)

يَخْرُجُ فِيْ آخِرِ الزَّمَانِ قَوْمٌ كَأَنَّ هَذَا مِنْهُمْ

۱- اس باب کی تیسری حدیث میں اس پر گفتگو ہو چکی ہے کہ قوم سے مراد خوارج ہیں اور ان کا ظہور حضرت علی رضی اللہ عنہ کے دور میں ہو چکا ہے، لہٰذا آخر الزمان سے خلافت نبوت کا آخری زمانہ مراد ہے۔

۲- اگر خوارج کے تعدد خروج کو تسلیم کرلیا جائے تب بھی اعتراض نہیں ہوگا۔ اس کی تائید اس حدیث کے آگے آنے والے الفاظ سے بھی ہوتی ہے کہ "یہ لوگ مسلسل نکلتے رہیں گے، یہاں تک کہ ان کا آخری آدمی مسیح دجال کے ساتھ نکلے گا۔"

۳- بعض حضرات نے کہا ہے کہ آخر الزمان سے صحابہ کا آخری زمانہ مراد ہے۔ یہ تاویل اس لئے درست نہیں ہے کہ صحابہ کا زمانہ ایک صدی پر مشتمل ہے اور خوارج کا ظہور اس سے ساٹھ سال پہلے حضرت علی رضی اللہ عنہ کے دورِ خلافت کے اختتام سے دو سال قبل ۳۸ھ میں ہوا تھا۔(۲۹)

(۲۸) شرح الطيبي: ۱۱۵/۷، مرقاة المفاتيح: ۱۱۰/۷، التعليق الصبيح: ١٦٤/٤

(۲۹) دیکھئے، فتح الباري، كتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب قتل الخوارج والملحدين بعد إقامة الحجة عليهم: ۳٥٩/۱۲، عمدة القاري، كتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب قتل الخوارج والملحدين بعد إقامة الحجة عليهم: ۱۲۹/۲٤، إرشاد الساري، كتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب قتل الخوارج والملحدين بعد إقامة الحجة عليهم: ۳٤٩/۱٤

مزید تفصیل مذکورہ حدیث کے ذیل میں دیکھی جاسکتی ہے۔

كأن هذا منهم کا مطلب یہ ہے کہ یہ شخص انہی کی جماعت کا فرد اور انہی کی سیرت و نقش قدم پر چلنے والا ہے۔ قرآن مجید کی ایک آیت میں بھی اس طرح کی تعبیر اختیار کی گئی ہے:

﴿المنافقون والمنافقات بعضهم من بعض﴾ (٣٠) یعنی "منافق مرد اور منافق عورتیں بعض، بعض سے ہیں۔"

اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک دوسرے کے نقش قدم پر چلنے والے ہیں۔(۳۱)

یہ آدمی قطعی اور یقینی طور پر ان لوگوں میں سے تھا، لیکن اس کے باوجود آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے احتیاطاً شک و تردد کے ساتھ اس کا ذکر فرمایا۔(۳۲)

لَا يَزَالُوْنَ يَخْرُجُوْنَ، حَتَّى يَخْرُجَ آخِرُهُمْ مَعَ الْمَسِيْحِ الدَّجَّالِ

یعنی یہ لوگ ہمیشہ نکلتے رہیں گے اور شہروں، آبادیوں میں فتنہ وفساد پھیلاتے رہیں گے یہاں تک کہ ان کی جسمانی ونظریاتی اولاد مسیح دجال کے ساتھ نکل کر زمین میں جنگ وجدل کے ذریعے فتنہ وفساد برپا کرے گی۔(۳۳)

فَإِذَا لَقِيْتُمُوْهُمْ، هُمْ شَرُّ الْخَلْقِ وَالْخَلِيْقَةِ

اس میں پہلا جملہ شرط اور دوسرا جزاء ہے۔ شرط چونکہ فعل ماضی ہے، لہٰذا جزاء پر فاء داخل نہیں ہے۔ یہی بات امام ابوالبقاء رحمۃ اللہ علیہ نے قرآن مجید کی آیت ﴿وإن أطعتموهم إنكم لمشركون﴾(٣٤) میں کہی ہے کہ اس آیت میں بھی چونکہ فعل ماضی ہے، لہٰذا جزاء پر فاء داخل نہیں ہے۔(۳۵)

(٣٠) سورة التوبة: ٦٧

(٣١) شرح الطيبي: ١١٥/٧، مرقاة المفاتيح: ١١٠/٧، التعليق الصبيح: ١٦٤/٤

(٣٢) لمعات التنقيح: ٣٥٩/٦، ٣٦٠

(٣٣) دیکھیے، مرقاة المفاتيح: ١١٠/٧

(٣٤) سورة الأنعام: ١٢١

(٣٥) شرح الطيبي: ١١٦/٧، مرقاة المفاتيح: ١١٠/٧، التعليق الصبيح: ١٦٤/٤

لیکن علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس کے باوجود یہاں تاویل ضروری ہے اور تقدیر عبارت یوں ہوگی کہ:

"فإذا لقيتموهم فاعلموا أنهم شرار خلق الله فاقتلوهم"

یعنی ''جب تمہاری ان سے ملاقات ہو تو تمہیں معلوم ہونا چاہیے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی مخلوق میں سے فسادی و شر پسند لوگ ہیں، لہٰذا تم انہیں قتل کر ڈالو۔''

جیسا کہ ایک اور روایت میں آپ کا ارشاد ہے:

"طوبى لمن قتلهم وقتلوه."(٣٦) یعنی ''خوشخبری ہے اس آدمی کے لئے جس نے ان کو قتل کیا اور انہوں نے اس کو قتل کیا۔''(٣٧)

اس میں دوسری تاویل یہ ہو سکتی ہے کہ "فاذا لقیتموهم" شرط ہے اور اس کی جزاء "فاقتلوهم" یہاں محذوف ہے، جب کہ دوسرا جملہ "هم شر الخلق......" مستأنفہ ہے اور اس میں قتل کی وجہ بیان کی گئی ہے۔(٣٨)

خوارج سے متعلق اس حدیث کے بعض مباحث اس باب کی تیسری اور گیارہویں حدیث کے تحت گزر چکے ہیں۔ تفصیل مذکورہ احادیث کے تحت ملاحظہ کی جائے۔

٣٥٥٤ - (٢٢) وَعَنْ أَبِي غَالِبٍ: رَأَى أَبُوْ أُمَامَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، رُؤُوْساً مَنْصُوْبَةً عَلَى دَرَجِ دِمَشْقَ فَقَالَ أَبُوْ أُمَامَةَ: "كِلَابُ النَّارِ، شَرُّ قَتْلَى تَحْتَ أَدِيْمِ السَّمَاءِ، خَيْرُ قَتْلَى مَنْ قَتَلُوْهُ." ثُمَّ قَرَأَ: ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوْهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوْهٌ﴾ الآيَةَ. قِيْلَ لِأَبِي أُمَامَةَ: أَنْتَ سَمِعْتَ مِنْ رَسُوْلِ اللّٰهِ

---

(٣٦) أخرجه أحمد في مسنده: ٣٥٧/٤

(٣٧) شرح الطيبي: ١١٦/٧، مرقاة المفاتيح: ١١٠/٧، التعليق الصبيح: ١٦٤/٤

(٣٨) شرح الطيبي: ١١٦/٧، مرقاة المفاتيح: ١١٠/٧، التعليق الصبيح: ١٦٤/٤

(٣٥٥٤) أخرجه الترمذي في جامعه، أبواب تفسير القرآن، باب "ومن سورة آل عمران"، رقم: ٣٠٠٠، وابن ماجه في سننه، كتاب السنة، باب في ذكر الخوارج، رقم: ١٧٦

صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟ قَالَ: لَوْ لَمْ أَسْمَعْهُ إِلَّا مَرَّةً أَوْ مَرَّتَيْنِ أَوْ ثَلَاثًا حَتّٰى عَدَّ سَبْعًا مَا حَدَّثْتُكُمُوْهُ. رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ وَابْنُ مَاجَهْ، وَقَالَ التِّرْمِذِيُّ: هٰذَا حَدِيْثٌ حَسَنٌ.

ترجمہ: ''حضرت ابو غالب بصری رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے کہ حضرت ابوامامہ رضی اللہ عنہ نے (ایک دن) دمشق کی شاہراہ پر (خوارج کے) سر پڑے ہوئے دیکھے تو فرمایا، جہنم کے کتے ہیں، آسمان کی اس چھتری کے نیچے بدترین مقتول ہیں۔ بہترین مقتول وہ ہیں جن کو انہوں نے قتل کیا۔ پھر انہوں نے قرآن مجید کی آیت تلاوت فرمائی کہ ''جس دن (یعنی قیامت کے روز) کہ بعض چہرے سفید (چمکتے ہوئے) ہوں گے اور بعض چہرے سیاہ (اور تاریک) ہوں گے۔''

حضرت ابوامامہ رضی اللہ عنہ سے پوچھا گیا کہ کیا آپ نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ بات سنی ہے؟ انہوں نے فرمایا کہ اگر میں نے یہ بات ایک بار، دو بار، تین بار یہاں تک کہ سات بار شمار کیا، نہ سنی ہوتی تو تمہیں ہرگز بیان نہ کرتا۔''

حضرت ابوغالب بصری رحمۃ اللہ علیہ

حضرت ابوغالب بصری رحمۃ اللہ علیہ حضرت ابو امامہ باہلی رضی اللہ عنہ کے شاگرد ہیں اور ان کو ابوغالب اصبہانی بھی کہا جاتا ہے۔ ان کے نام میں اختلاف ہے۔ بعض حضرات نے حَزَوَّر، بعض نے سعید بن حزوّر اور بعض نے نافع لکھا ہے۔(۱) البتہ ابن ابی حاتم رحمۃ اللہ علیہ نے حزوّر کو اصح قرار دیا ہے۔(۲)

حضرت ابوغالب بصری رحمۃ اللہ علیہ آزاد کردہ غلام تھے۔ ان کے مولیٰ کے نام سے متعلق مختلف اقوال منقول ہیں۔(۳)

---

(۱) تهذيب الكمال: ١٧٠/٣٤، رقم الترجمة: ٧٥٦١

(٢) الجرح والتعديل: ١٣/٤، رقم الترجمه: ٤٧

(٣) تهذيب الكمال: ١٧٠/٣٤

انہوں نے حضرت انس، ابوامامہ باہلی رضی اللہ عنہما اور ام الدرداء رضی اللہ عنہا سے روایت نقل کی ہے۔
ان سے روایت نقل کرنے والوں میں تابعین وتبع تابعین کی ایک بہت بڑی جماعت شامل ہے۔(۴)

ابوغالب کے بارے میں علماء کے اقوال

محمد بن سعد نے ان کو طبقہ ثالثہ میں ذکر کیا ہے اور کہا ہے کہ وہ ضعیف اور ''منکر الحدیث'' تھے۔(۵)

اسحاق بن منصور نے یحیی بن معین سے نقل کرتے ہوئے کہا ہے کہ وہ صالح الحدیث تھے۔(٦)

امام ابوحاتم رحمۃ اللہ علیہ نے ان کے بارے میں کہا ہے کہ: "ليس بالقوي"(۷) یعنی ''وہ مضبوط راوی نہیں تھے۔''

امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے ان کی بعض روایات کے بارے میں "هذا حديث حسن" اور بعض کے بارے میں "هذا حديث حسن صحيح" کہا ہے۔(۸)

امام نسائی رحمۃ اللہ علیہ نے ان کو ''ضعیف'' لکھا ہے۔(۹)

امام دارقطنی رحمۃ اللہ علیہ نے ان کو ''ثقہ'' قرار دیا ہے۔(۱۰)

ابن حبان رحمۃ اللہ علیہ نے مجروحین کے تحت ان کا تذکرہ کرتے ہوئے فرمایا ہے:

"منكر الحديث على قلته، لا يجوز الاحتجاج به، إلا فيما يوافق الثقات، وهو صاحب حديث الخوارج."(١١)

یعنی ''وہ قلت روایت کے باوجود منکر حدیث ہیں اور ان کی روایت سے

(٤) دیکھئے، تهذيب الكمال: ١٧٠/٣٤

(٥) الطبقات الكبرى لابن سعد: ٢٣٨/٧

(٦) الجرح والتعديل: ٣١٢/٣، رقم الترجمة: ١٤١١

(٧) الجرح والتعديل: ٣١٢/٣

(٨) تهذيب الكمال: ١٧٢/٣٤

(٩) الكامل في ضعفاء الرجال: ٤٥٥/٢، رقم الترجمة: ٥٦٥، تهذيب الكمال: ١٨٢/٣٤

(١٠) تهذيب الكمال: ١٧٢/٣٤

(١١) كتاب المجروحين: ٣٢٩/١، رقم الترجمه: ٢٧٤

استدلال جائز نہیں ہے، مگر ان روایتوں میں جن میں ثقہ راویوں کی موافقت کرتے ہیں اور وہ خوارج والی روایت کے راوی ہیں۔"

میزان الاعتدال میں علامہ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ "فيه شيء." (١٢)

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے ان کو "صدوق يخطئ" کہا ہے۔ (١٣)

ابن عدی رحمۃ اللہ علیہ ان کے بارے میں فرماتے ہیں:

"و أبو غالب قد روى عن أبي أمامة حديث الخوارج بطوله، وهو معروف به، وروى عنه جماعة من الأئمة وغير الأئمة، وهو معروف به، ولأبي غالب غير ما ذكرت من الحديث، ولم أر في أحاديثه حديثاً منكراً جداً، وأرجو أنه لا بأس به." (١٤)

یعنی "ابو غالب نے حضرت ابو امامہ رضی اللہ عنہ سے خوارج کے متعلق لمبی حدیث نقل کی ہے۔ ان سے ائمہ اور غیر ائمہ کی ایک جماعت نے روایت نقل کی ہے اور وہ اسی حدیث کے ساتھ معروف ہیں۔ ابو غالب سے اس حدیث کے علاوہ بھی روایتیں نقل کی گئی ہیں۔ میں نے ان کی حدیثوں میں زیادہ منکر روایت نہیں دیکھی اور مجھے امید ہے کہ ان سے روایت نقل کرنے میں کوئی حرج نہیں ہوگا۔"

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے "الادب المفرد" میں، امام ابو داؤد، امام ترمذی اور ابن ماجہ رحمہم اللہ نے اپنی سنن میں ابو غالب کی روایات نقل کی ہیں۔ (١٥)

حضرت ابو امامہ باہلی رضی اللہ عنہ

حضرت ابو امامہ باہلی رضی اللہ عنہ کا نام صُدَی بن عجلان بن وہب ہے۔ قبیلہ باہلہ سے آپ کا تعلق ہے

(١٢) ميزان الاعتدال: ٤/٤٦٠، رقم الترجمه: ١٠٤٩٥

(١٣) تقريب التهذيب لابن حجر: ٢/٤٤٨

(١٤) الكامل في ضعفاء الرجال للحافظ ابن عدي: ٢/٤٦٥

(١٥) تهذيب الكمال: ٣٤/١٧٣

اوراس کی طرف نسبت کرتے ہوئے آپ کو باہلی کہا جاتا ہے۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ حجۃ الوداع میں بھی شریک تھے اور اس وقت ان کی عمر تیس یا تینتیس سال تھی۔(۱۶)

آخر میں شام چلے گئے تھے اور وہیں سکونت اختیار کی۔(۱۷) ولید بن عبدالملک کے دور میں مقام حمص سے دس میل کے فاصلے پر "دنوہ" نامی بستی میں وفات پائی اور شام میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ میں سے سب سے آخر میں آپ کا انتقال ہوا۔ اولاد میں صرف ایک بیٹا چھوڑا، جس کا نام المُغلِّس تھا۔(۱۸)

تاریخ الحمصیین کے مصنف احمد بن محمد بن عیسیٰ نے کہا ہے کہ ان کا انتقال ۸۱ ہجری میں مقام "دنوہ" میں ہوا۔(۱۹) لیکن ابوالحسن المدائنی، یحییٰ بن بکیر، عمرو بن علی، خلیفہ بن خیاط، ابوعبید قاسم بن سلام رحمہم اللہ اور دیگر کئی حضرات نے کہا ہے کہ انہوں نے ۸۶ ہجری میں وفات پائی۔ عمرو بن علی الباجی اور یحییٰ بن بکیر رحمہما اللہ نے یہ بھی نقل کیا ہے کہ اس وقت ان کی عمر ۹۱ سال تھی۔(۲۰)

ابن البرقی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

"مات سنة ست وثمانين، لم يختلف فيه أحد من أهل الحديث، ولا أهل التاريخ."(۲۱) یعنی "۸۶ ہجری میں آپ کا انتقال ہوا، اس میں محدثین ومؤرخین میں سے کسی کا بھی اختلاف نہیں ہے۔"

رُؤُوساً مَنْصُوبَةً عَلَى دَرَجِ دِمَشْقَ

"دمشق" دال کے کسرہ اور میم کے فتحہ کے ساتھ ضبط کیا گیا ہے۔ میم کے نیچے کسرہ بھی پڑھا جاسکتا ہے۔(۲۲) یہ شام کا دارالسلطنت اور مشہور شہر ہے۔

(١٦) دیکھئے، تهذيب الكمال: ١٣/١٥٨-١٦١

(١٧) دیکھئے، الطبقات الكبرى لابن سعد: ٧/٤١١، تهذيب الكمال: ١٣/١٦٠

(١٨) دیکھئے، تهذيب الكمال: ١٣/١٦٢، ١٦٣

(١٩) دیکھئے، تهذيب الكمال: ١٣/١٦٣

(٢٠) دیکھئے، تهذيب الكمال: ١٣/١٦٣

(٢١) دیکھئے، تهذيب الكمال: ١٣/١٦٣

(٢٢) مرقاة المفاتيح: ٧/١١١، التعليق الصبيح: ٤/١٦٥

''درج'' کے ایک معنی راستہ کے ہیں اور اس کی جمع ''ادراج'' آتی ہے۔"رجعت أدراجي" اس وقت کہا جاتا ہے جب آدمی اس راستے سے واپس لوٹے جس سے گیا تھا۔

"الدرجة" سیڑھی کو بھی کہا جاتا ہے اور اس کی جمع ''درج'' آتی ہے۔علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ "منصوبة" کی مناسبت سے حدیث میں شاید یہی دوسرے معنی مراد ہوں گے۔(۲۳)

فَقَالَ أَبُوْ أُمَامَةَ: "كِلَابُ النَّارِ"

"کلاب النار" خبر ہے اور اس کا مبتدا محذوف ہے۔تقدیر عبارت ہے کہ:"هم كلاب أهل النار" یعنی ''وہ اہل جہنم کے کتے ہیں۔''

یا"هم على صورة كلاب فيها" کے معنی میں ہے کہ وہ جہنم میں کتوں کی شکل وصورت میں ہوں گے۔''(۲۴)

شَرُّ قَتْلَى تَحْتَ أُدِيْمِ السَّمَاءِ

"قتلى"قتيل کی جمع ہے اور مقتول کے معنی میں ہے۔

"شر قتلى" یا تو مبتدائے محذوف کی خبر ہے کہ "هم شر قتلى" یا یہ سابق میں مبتدائے محذوف یعنی "هم" ضمیر کی دوسری خبر ہے۔یا خبر یعنی "كلاب النار" سے یہ بدل ہے۔(۲۵)

"أديم" کھال اور ظاہری حصے کو کہا جاتا ہے۔"أديم السماء" آسمان کی نچلی سطح کو کہتے ہیں۔(۲۶)

---

(٢٣) "قوله: "على درج دمشق" قال الجوهري: قولهم: حل درج الضب، أي طريقه، والجمع الأدراج. وقولهم: رجعت أدراجي، أي رجعت في الطريق الذي جئت منه، والدرجة المرقاة، والجمع الدرج، ولعل المراد في الحديث هذا؛ لقوله: "منصوبة." شرح الطيبي: ١٦٦/٧

"قال الجوهري: الدرجة المرقاة، والجمع الدرج. قال الطيبي: ولعل المراد في الحديث هذا؛ لقوله: منصوبة." مرقاة المفاتيح: ١١١/٧، التعليق الصبيح: ١٦٥/٤

(٢٤) شرح الطيبي: ١١٦/٧، مرقاة المفاتيح: ١١١/٧، التعليق الصبيح: ١٦٥/٤

(٢٥) شرح الطيبي: ١١٦/٧، مرقاة المفاتيح: ١١١/٧، التعليق الصبيح: ١٦٥/٤

(٢٦) دیکھئے، القاموس الوحيد، ص: ١١٥

خَيْرُ قَتْلٰى مَنْ قَتَلُوْهُ

"خير قتلى" مبتدا اور "من قتلوه" خبر ہے۔

بظاہر اس کا عکس ہونا چاہیے تھا، لیکن اہتمام کے پیش نظر "خير قتلى" کو مقدم کیا گیا، جیسا کہ درج ذیل شعر میں اہتمام شان کی وجہ سے "خير الناس" کو پہلے ذکر کیا گیا ہے۔ شاعر کہتا ہے:

ألا إن خيـرَ النـــاس حيـاً وميتـاً　　　أسير ثقيفٍ عندها في السلاسل (۲۷)

یعنی: "یہ بات سن لو کہ قبیلہ ثقیف کے ہاں زندہ اور مردہ لوگوں میں سب سے بہترین بیڑیوں میں جکڑا ہوا ان کا قیدی ہے۔"

ثُمَّ قَرَأَ: ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوْهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوْهٌ﴾

حضرت ابو امامہ رضی اللہ عنہ نے آیت کے اس ٹکڑے سے آیت میں مذکور تفصیل کی طرف اشارہ کیا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

﴿يوم تبيض وجوه وتسود وجوه، فأما الذين اسودت وجوههم أكفرتم بعد إيمانكم.﴾ (۲۸) یعنی "جس دن بعض چہرے سفید اور بعض سیاہ ہوں گے، لیکن وہ لوگ جن کے چہرے سیاہ ہوں گے ان سے کہا جائے گا، کیا ایمان لانے کے بعد تم کافر ہو گئے تھے؟"

"أكفرتم" میں ہمزہ استفہامیہ توبیخ و اظہار تعجب کے لئے لایا گیا ہے۔ یہ خطاب کن لوگوں کو کیا گیا ہے؟ بعض حضرات کا خیال ہے کہ اس سے مرتد مراد ہیں۔ بعض کا خیال ہے کہ اس سے بدعتی اور ہوا پرست لوگ مراد ہیں۔ حضرت ابو امامہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ اس سے خوارج مراد ہیں۔ (۲۹) واللہ أعلم بالصواب۔

---

(۲۷) شرح الطيبي: ۱۱۶/۷، مرقاة المفاتيح: ۱۱۱/۷، التعليق الصبيح: ۱۶۵/٤

(۲۸) سورة آل عمران: ۱۰۶

(۲۹) شرح الطيبي: ۱۱۶/۷، مرقاة المفاتيح: ۱۱۱/۷

لَوْ لَمْ أَسْمَعْهُ إِلَّا مَرَّةً أَوْ مَرَّتَيْنِ أَوْ ثَلَاثاً حَتَّى عَدَّ سَبْعاً مَا حَدَّثْتُكُمُوْهُ

اس سے کثرت سماع اور روایت کی توثیق مقصود ہے کہ اس روایت کو میں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے کئی بار سنا ہے۔(۳۰)

وقد تمّ باب قتل أهل الردة والسعاة بالفساد من كتاب القصاص بعون الله تعالىٰ وكرمه ومنّه. وهو الموفق والمعين.

(۳۰) مرقاة المفاتيح: ۱۱۱/۷

هذا! وقد سودتُ هذا الكتاب المحتوي على (كتاب الديات، باب ما لا يُضمَنُ من الجنايات، باب القسامة، باب قتل أهل الردة والسُّعاة بالفساد) من نفحات التنقيح في شرح مشكاة المصابيح، وبيضتُه -تحت إشراف شيخي وسيدي، المحدث الكبير الشيخ سليم الله خان الموقر، برّد الله تعالىٰ مضجعه ورحمه رحمة واسعة ومتعنا بعلومه آمين. ولكن الشيخ قد انتقل إلى رحمة الله تعالىٰ قبل إعداده للطباعة، ثم أعددت النظر فيه وأضفت إليه إضافات، والآن فرغت من جميع أموره – يوم الخميس، الخامس والعشرين من جمادى الثانية، ١٤٤١هـ الموافق للعشرين من "فبراير" ٢٠٢٠ء.

فلله الحمد والمنة على ما وفقني للقيام بهذا الأمر الجليل، وبذل قصارى جهودي في ترتيبه وتهذيبه، وتخريج أحاديثه وآثاره، وإجادة تحشيته وتذييله، رغم قلة ممارستي بالحديث وعلومه، وعدم تجربتي في التأليف فيه وتدريسه، على أن عدم الرسوخ في الفنون الشتى -التي لا غناء عنها لطالب تصدى لعلم الحديث الشريف، فضلاً عمن أراد التحقيق فيه- يفوق ذلك.

والفضل في هذا كله يرجع إلى أساتذتي الكرام، أصحاب العلم والفضل، أولي العمل والتقى، وأبويّ الكريمين، إذ لو لا جهودهم ودعواتهم، لما تم هذا الأمر العظيم بيدي، فجزاهم الله أحسن ما يليق بشأنه في الدارين.

والله أسأل أن يتقبل مني هذا القصير، ويعصمني فيه من الزلات، والأخطاء اللفظية والمعنوية، ويوفقني لإتمام باقي الكتب بأتم وجه وأحسن طريق، مع صحة وعافية وسلامة، وبركة في العلم والعمل والوقت، فإنه ولي كل خير، وكل عسير لديه يسير.

فإياه أستهدي، وبه أستعين، وعليه أتوكل، وهو حسبي ونعم الوكيل.

٢٥/ جمادى الثانية ١٤٤١هـ

٢٠فروری/٢٠٢٠ء

فہرست مصادر ومراجع

(١) القرآن الكريم.

(٢) إتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة، للإمام أحمد بن أبي بكر إسماعيل البوصيري رحمه الله (٨٤٠هـ)، مكتبة الرشد، الرياض.

(٣) أحكام القرآن، لأبي بكر محمد بن عبدالله رحمه الله، المعروف بـ "ابن العربي" (٥٤٣هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت.

(٤) أحكام القرآن، للإمام أبي بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص رحمه الله (٣٧٠هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت.

(٥) أحكام القرآن، للشيخ ظفر أحمد العثماني رحمه الله (١٣٩٤هـ)، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، كراتشي، باكستان.

(٦) إرشاد الساري، للإمام أبي العباس أحمد بن محمد الشافعي القسطلاني رحمه الله (٩٢٣هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت.

(٧) أشعة اللمعات، للشيخ عبدالحق المحدث الدهلوي رحمه الله (١٠٥٢هـ)، مكتبه نوريه رضويه، سكهر، پاكستان۔

(٨) أعلام الحديث، للإمام أبي سليمان حمد بن محمد الخطابي رحمه الله (٣٨٨هـ)، مركز إحياء التراث الإسلامي، بيروت.

(٩) إعلاء السنن، للمحدث الناقد ظفر أحمد العثماني رحمه الله (١٣٩٤هـ)، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، كراتشي، باكستان.

(١٠) إكفار الملحدين (اردو)، للإمام المحدث محمد أنور شاه الكشميري الهندي رحمه الله، مترجم: مولانا محمد ادريس ميرٹهی رحمه الله، مكتبة عمر فاروق، كراتشي، باكستان.

(١١) إكفار الملحدين المطبوع مع مجموعة رسائل الكشميري، للإمام المحدث الشيخ محمد أنور شاه الكشميري الهندي رحمه الله (١٣٥٢هـ)، المجلس العلمي، كراتشي.

(١٢) إكمال المعلم بفوائد مسلم، للإمام أبي الفضل عياض بن موسى اليحصبي رحمه الله (٥٤٤هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت.

(١٣) إكمال إكمال المعلم، للإمام أبي عبدالله محمد بن خلفة الأبي المالكي رحمه الله (٨٢٧ أو ٨٢٨هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت.

(١٤) أماني الأحبار، للشيخ العلامة محمد يوسف الكاندهلوي رحمه الله ... ، إدارة تاليفات أشرفيه، ملتان

(١٥) الأبواب والتراجم لصحيح البخاري، للشيخ محمد زكريا الكاندهلوي رحمه الله (١٤٠٢هـ)، ايج ايم سعيد،

كمبني، كراتشي، باكستان/دار الكتب العلمية، بيروت.

(١٦) الاستيعاب في أسماء الأصحاب (بهامش الإصابة)، للإمام الحافظ ابن عبدالبر رحمه الله (٤٦٣هـ)، دار الفكر، بيروت.

(١٧) الإصابة في تمييز الصحابة، للإمام الحافظ أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني رحمه الله (٨٥٢هـ)، دار الفكر، بيروت، لبنان.

(١٨) الإكمال في أسماء الرجال المطبوع مع لمعات التنقيح في شرح مشكاة المصابيح، للإمام العلامة محمد بن عبدالله الخطيب التبريزي رحمه الله (٧٤١هـ)، دار النوادر، دمشق، سوريا.

(١٩) الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله، للإمام شرف الدين موسى بن أحمد بن موسى أبو النجا الحجاوي رحمه الله (٩٦٠هـ)، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

(٢٠) الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين: البصريين والكوفيين، للشيخ الإمام كمال الدين أبي البركات عبدالرحمن بن محمد بن أبي سعيد الأنباري النحوي رحمه الله (٥٧٧هـ)، المكتبة العصرية، بيروت.

(٢١) البحر الزخار المعروف بمسند البزار، للإمام أبي بكر أحمد بن عمرو البزار رحمه الله (٢٩٢هـ) مؤسسة علوم القرآن.

(٢٢) البحر الرائق، للإمام زين الدين بن إبراهيم المعروف بـ "ابن نجيم" المصري رحمه الله (٩٧٠هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

(٢٣) البداية والنهاية، للإمام الحافظ أبي الفداء إسماعيل بن كثير الدمشقي رحمه الله (٧٧٤هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت.

(٢٤) البيان في مذهب الإمام الشافعي، للإمام أبي الحسين يحيى بن أبي الخير سالم العمراني الشافعي اليمني رحمه الله (٥٥٨هـ)، دار المنهاج، للنشر والتوزيع.

(٢٥) التاج والإكليل، للإمام أبي عبدالله محمد بن يوسف بن أبي القاسم بن يوسف العبدري الغرناطي، المواق المالكي رحمه الله (٨٩٧هـ)، دار الفكر، بيروت.

(٢٦) التاريخ الكبير، للإمام محمد بن إسماعيل البخاري رحمه الله (٢٥٦هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

(٢٧) التحرير المختار على رد المحتار (تقريرات الرافعي)، الشيخ عبدالقادر الرافعي الفاروقي الحنفي رحمه الله، مكتبة رشيديه، كوئته.

(٢٨) التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي، للشيخ العلامة عبدالقادر عوده رحمه الله، دار الكتاب العربي، بيروت.

(٢٩) التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، للإمام محمد بن عمر الملقب بـ "فخر الدين الرازي رحمه الله" (٦٠٤هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

(٣٠) التفسير المظهري، للعلامة القاضي الشيخ ثناء الله الفانيفتي رحمه الله (١٢٢٥هـ) بلوچستان بك ديو، باكستان.

(٣١) التعليق الصبيح على مشكاة المصابيح، للشيخ الإمام محمد إدريس الكاندهلوي رحمه الله(١٣٩٤هـ)، المكتبة العثمانية، لاهور، باكستان.

(٣٢) الجامع الصغير المطبوع مع شرحه فيض القدير، للعلامه جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر بن سابق الدين الخضيري السيوطي رحمه الله (٩١١هـ)، دارالكتب العلميه، بيروت.

(٣٣) الجامع لأحكام القرآن، للإمام محمد بن أحمد القرطبي رحمه الله (٦٧١هـ)، دارالفكر، بيروت، لبنان.

(٣٤) الجرح والتعديل، للإمام عبدالرحمن بن أبي حاتم الرازي رحمه الله (٣٢٧هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت.

(٣٥) الجوهر النقي في الرد على السنن الكبرى للبيهقي، للعلامة علاء الدين بن علي بن عثمان المارديني، الشهير بـ "ابن التركماني رحمه الله" (٨٤٥هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت.

(٣٦) الحاوي الكبير في فقه الإمام الشافعي، للإمام أبي الحسن علي بن محمد الماوردي رحمه الله (٤٥٠هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت.

(٣٧) الخراج لأبي يوسف، للإمام أبي يوسف يعقوب بن إبراهيم الأنصاري (١٨٢هـ)، المطبعة السلفية، بالقاهرة.

(٣٨) الدرالمختار، لعلاء الدين محمد بن علي الحصكفي رحمه الله (١٠٨٨هـ)، المكتبة الرشيدية، كوئته.

(٣٩) الذخيرة في الفروع المالكية، للإمام شهاب الدين أبي العباس أحمد بن إدريس بن عبدالرحمن الصنهاجي المصري المشهور بالقرافي (٦٨٤هـ)، دارالكتب العلمية، بيروت، لبنان.

(٤٠) السنن الصغرىٰ للبيهقي، للإمام الحافظ أبي بكر أحمد بن حسين البيهقي رحمه الله (٤٥٨هـ)، مكتبة الرشد، رياض.

(٤١) السنن الكبرىٰ، للإمام أبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي رحمه الله (٤٥٨هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت.

(٤٢) السيرة النبوية، للإمام أبي محمد عبدالملك بن هشام المعافري رحمه الله (٢١٣هـ)، المكتبة العلمية، بيروت، لبنان.

(٤٣) الشفاء بتعريف حقوق المصطفىٰ، للإمام أبي الفضل عياض بن موسىٰ اليحصبي رحمه الله (٥٤٤هـ)، وحيدي كتب خانه، كراتشي، باكستان.

(٤٤) الصارم المسلول على شاتم الرسول، لشيخ الإسلام تقي الدين أبي العباس أحمد بن عبدالحليم بن عبدالسلام ابن تيمية الحراني رحمه الله (٧٢٨هـ)، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان.

(٤٥) الصفات للدارقطني، للإمام الحافظ أبي الحسن علي بن عمر بن أحمد بن مهدي بن مسعود بن النعمان بن دينار البغدادي الدارقطني رحمه الله (٣٨٥هـ)، مكتبة الدار، المدينة المنورة.

(٤٦) الطبقات الكبرىٰ، للإمام محمد بن سعد البصري رحمه الله (٢٣٠هـ)، دار صادر، بيروت.

(٤٧) الفائق في غريب الحديث والأثر، للعلامة جار الله محمود بن عمر الزمخشري رحمه الله (٥٣٨هـ)، دارالفكر، بيروت، لبنان.

(٤٨) الفتاوى البزازية على هامش الهندية، للإمام حافظ الدين محمد بن محمد بن شهاب المعروف بابن البزاز

الكردري الحنفي رحمه الله (٨٢٨هـ)، المكتبة الرشيدية، كوئته.

(٤٩) الفتاوى الهندية، للعلامة الشيخ نظام وجماعة من علماء الهند الأعلام رحمهم الله، المكتبة الرشيدية، كوئته، باكستان.

(٥٠) الفقه الإسلامي وأدلته، للدكتور وهبة الزحيلي، دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر، دمشق.

(٥١) القاموس المحيط، لمجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي رحمه الله (٨١٧هـ)، دار الحديث، القاهرة، مصر.

(٥٢) القاموس الوحيد، مولانا وحيد الزمان قاسمی کیرانوی رحمہ اللہ، ادارہ اسلامیات، لاہور، پاکستان.

(٥٣) الكاشف عن حقائق السنن، (شرح الطيبي) للعلامة حسن بن محمد الطيبي رحمه الله (٧٤٣هـ)، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، كراتشي، باكستان.

(٥٤) الكاشف في من له الرواية في الكتب الستة، للإمام شمس الدين أبي عبدالله محمد بن أحمد الذهبي الدمشقي رحمه الله (٧٤٨هـ)، شركة دار القبلة/مؤسسة علوم القرآن.

(٥٥) الكافي في فقه الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله، للإمام أبي محمد موفق الدين عبدالله بن أحمد بن محمد قدامة المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، الشهير بابن قدامة المقدسي رحمه الله (٦٢٠هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت.

(٥٦) الكامل في ضعفاء الرجال، للإمام أبي أحمد عبدالله بن عدي الجرجاني (٣٦٥هـ)، دار الفكر، بيروت.

(٥٧) الكفاية شرح الهداية المطبوع مع فتح القدير، لمولانا جلال الدين الخوارزمي، المكتبة الرشيدية، كوئته، باكستان.

(٥٨) الكوثر الجاري، للإمام أحمد بن إسماعيل الكوراني رحمه الله (٨٩٣هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.

(٥٩) القواعد الكبرى (قواعد الأحكام في إصلاح الأنام)، لشيخ الإسلام عزالدين بن عبدالعزيز بن عبدالسلام رحمه الله (٦٦٠هـ)، دار القلم، دمشق، شام.

(٦٠) اللباب في شرح الكتاب، للشيخ عبدالغني بن طالب بن حمادة بن إبراهيم الغنيمي الدمشقي الميداني الحنفي (١٢٩٨هـ)، المكتبة العلمية، بيروت، لبنان.

(٦١) المجموع المغيث في غريبي القرآن والحديث، للإمام أبي موسى محمد بن عمر بن أحمد بن عمر بن محمد الأصبهاني رحمه الله (٥٨١هـ)، ط-جامعة أم القرى، مركز البحث العلمي و إحياء التراث الإسلامي، كلية الدراسات الإسلامية، مكة المكرمة.

(٦٢) المجموع شرح المهذب، للإمام أبي زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي الدمشقي رحمه الله (٦٧٦هـ)، دار الفكر، بيروت، لبنان.

(٦٣) المحبر لمحمد بن حبيب، للإمام محمد بن حبيب بن أمية بن عمرو الهاشمي، بالولاء، أبو جعفر البغدادي (٢٤٥هـ)، دار الآفاق الجديده، بيروت.

(٦٤) المحلى بالآثار، للإمام المحدث أبي محمد علي بن أحمد بن حزم الأندلسي رحمه الله (٤٥٦هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

(٦٥) المدونة الكبرى، لإمام دار الهجرة مالك بن أنس الأصبحي رحمه الله (١٧٩هـ)، دار صادر، بيروت، لبنان.

(٦٦) المرتضى، حضرت مولانا ابوالحسن علی ندوی رحمۃ اللہ علیہ.........مجلس نشریات ناظم آباد، کراچی۔

(٦٧) المستدرك على الصحيحين، للإمام الحافظ محمد بن عبدالله الحاكم النيسابوري رحمه الله (٤٠٥هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

(٦٨) المصنف لعبدالرزاق، للإمام المحدث أبي بكر عبدالرزاق بن همام الصنعاني رحمه الله (٢١١هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

(٦٩) المصنف لابن أبي شيبة، للإمام أبي بكر عبدالله بن محمد بن أبي شيبة رحمه الله (٢٣٥هـ)، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، كراتشي، باكستان.

(٧٠) المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية، للحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني رحمه الله (٨٥٢هـ) ،دار الباز، مكة المكرمة.

(٧١) المعارف لابن قتيبة، للإمام أبي محمد عبدالله بن مسلم بن قتيبة الدينوري رحمه الله (٢٨٦هـ)، دار المعارف، القاهرة.

(٧٢) المعجم الأوسط، للإمام الحافظ أبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني رحمه الله (٣٦٠هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان/دار الحرمين، القاهرة.

(٧٣) المعجم الكبير، للإمام الحافظ أبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني رحمه الله (٣٦٠هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.

(٧٤) المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، الطبعة السادسة: ١٤٢٩هـ، مؤسسة الصادق للطباعة والنشر، إيران.

(٧٥) المغرب في ترتيب المعرب، للإمام اللغوي أبي الفتح ناصر الدين المطرزي (٦١٠هـ)، مكتبه أسامه بن زيد، حلب.

(٧٦) المغني في فقه الإمام أحمد رحمه الله، للإمام موفق الدين عبدالله بن أحمد بن قدامة رحمه الله (٦٢٠هـ)، دار الفكر، بيروت، لبنان.

(٧٧) المفاتيح في شرح المصابيح، للعلامة مُظهِر الدين الحسين بن محمود بن الحسن الزيداني، المظهريّ الكوفي رحمه الله (٧٢٧هـ)، دار النوادر، سورية-لبنان-الكويت

(٧٨) المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، للإمام الحافظ أبي العباس أحمد بن عمر بن إبراهيم القرطبي رحمه الله (٦٥٦هـ)، دار ابن كثير، دمشق، بيروت

(٧٩) المنتقى (شرح موطا الإمام مالك)، للقاضي أبي الوليد سليمان بن خلف الباجي رحمه الله (٤٩٤هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

(٨٠) المنهاج شرح صحيح الإمام مسلم بن الحجاج، للإمام الحافظ محيي الدين أبي زكريا يحيى بن شرف الحزامي الحوراني الشافعي النووي رحمه الله (٦٧٦هـ)، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

(٨١) النهاية في غريب الحديث والأثر، للإمام مجد الدين المبارك بن محمد، المعروف بـ "ابن الأثير الجزري رحمه الله " (٦٠٦هـ)، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

(٨٢) الموسوعة الفقهية، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الطبعة الثانية: ١٤٠٤هـ، الكويت.

(٨٣) الموطاء للإمام مالك بن أنس الأصبحي رحمه الله (١٧٩هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.

(٨٤) النحو الوافي مع هامشه، للشيخ عباس حسن رحمه الله (١٣٩٨هـ)، دار المعارف، بمصر.

(٨٥) الهداية، لشيخ الإسلام برهان الدين علي بن عبد الجليل المرغيناني (٥٩٣هـ)، مكتبة البشرى، كراتشي، باكستان.

(٨٦) أوجز المسالك، للإمام المحدث الشيخ محمد زكريا الكاندهلوي رحمه الله (١٤٠٢هـ)، دار القلم، دمشق.

(٨٧) بدائع الصنائع، للإمام علاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني الحنفي رحمه الله (٥٨٧هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

(٨٨) بداية المجتهد، للإمام القاضي أبي الوليد محمد بن أحمد ابن رشد القرطبي رحمه الله (٥٩٥هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

(٨٩) بذل المجهود، للشيخ المحدث خليل أحمد السهارنفوري رحمه الله (١٣٤٦هـ)، مركز الشيخ أبي الحسن الندوي للبحوث والدراسات الإسلامية، مظفر فور، أعظم جراه، يوبي، الهند.

(٩٠) بلوغ الأماني من أسرار فتح الرباني، للشيخ أحمد عبدالرحمن البنا الشهير بالساعاتي رحمه الله، دار الحديث، القاهرة.

(٩١) تاج العروس، للإمام اللغوي السيد محمد بن محمد مرتضى الزبيدي رحمه الله (١٢٠٥هـ)، دار الهداية.

(٩٢) تاريخ بغداد أو مدينة الإسلام، للإمام الحافظ أبي بكر أحمد بن علي بن ثابت، المعروف بالخطيب البغدادي رحمه الله (٤٦٣هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت.

(٩٣) تاريخ خليفة بن خياط، للإمام أبو عمرو خليفة بن خياط الليثي العصفري رحمه الله (٢٤٠هـ)، دار طيبه، للنشر والتوزيع، رياض.

(٩٤) تبيين الحقائق، للإمام فخر الدين عثمان بن علي الزيلعي رحمه الله (٧٤٣هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

(٩٥) تحفة الأبرار شرح مصابيح السنة، للقاضي ناصر الدين عبدالله بن عمر بن محمد البيضاوي الشيرازي الشافعي رحمه الله (٦٨٥هـ)، دار النوادر، سورية-لبنان-الكويت.

(٩٦) تحفة الأشراف بمعرفة الأطراف، للحافظ المتقن جمال الدين أبي الحجاج بن يوسف المزي رحمه الله (٧٤٢هـ)، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان.

(٩٧) تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، للإمام عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي رحمه الله (٩١١هـ)، المكتبة العلمية، بالمدينة المنورة.

(٩٨) تعليقات إعلاء السنن، للمحدث الناقد الفقيه الشيخ ظفر أحمد العثماني التهانوي رحمه الله (١٣٦٢هـ)، إدارة

القرآن والعلوم الإسلامية، كراتشي، باكستان.
(٩٩) تعليقات بذل المجهود، للإمام المحدث الشيخ محمد زكريا الكاندهلوي المدني رحمه الله (١٤٠٢هـ)، مركز الشيخ أبي الحسن الندوي، مظفر فور، أعظم جراه، يوبي، الهند.
(١٠٠) تعليقات الدكتور بشار عواد معروف على تهذيب الكمال، للحافظ المزي رحمه الله، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان.
(١٠١) تعليقات معجم النحو والصرف، للشيخ عبدالغني الدقر، مكتبة محمودية، سركى روڈ، كوئته.
(١٠٢) تفسير القرآن العظيم (المعروف تفسير ابن كثير)، للإمام الحافظ أبي الفداء إسماعيل بن كثير الدمشقي رحمه الله (٧٧٤هـ)، وحيدي كتب خانه، كراتشي، باكستان.
(١٠٣) تفسير النسفي (مدارك التنزيل وحقائق التأويل)، للإمام أبي البركات عبدالله بن أحمد بن محمود النسفي رحمه الله (٧١٠هـ)، مكتبه رشيديه، كوئته، باكستان.
(١٠٤) تكملة فتح الملهم بشرح صحيح الإمام مسلم، للشيخ المفتي محمد تقي العثماني حفظه الله، دارالقلم، دمشق.
(١٠٥) تقريب التهذيب، للحافظ ابن حجر العسقلاني رحمه الله (٨٥٢هـ)، دار الرشيد، سوريا، حلب/ دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
(١٠٦) تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، للحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني رحمه الله (٨٥٢هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
(١٠٧) تلخيص المستدرك، للإمام الحافظ أبي عبدالله شمس الدين محمد بن عثمان الذهبي رحمه الله (٧٤٨هـ)، دارالكتب العلمية، بيروت، لبنان.
(١٠٨) تنبيه الولاة والحكام على أحكام شاتم خير الأنام، المطبوع مع رسائل ابن عابدين، للفقيه العلام محمد أمين بن عمر الشهير بابن عابدين رحمه الله (١٢٥٢هـ)، مكتبه رشيديه، كوئته، باكستان.
(١٠٩) تهذيب الأسماء واللغات، للإمام محيي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف الحزامي الحوراني الشافعي النووي رحمه الله (٦٧٦هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
(١١٠) تهذيب التهذيب، للحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني رحمه الله (٨٥٢هـ)، دار صادر، بيروت، لبنان.
(١١١) تهذيب السنن المطبوع مع مختصر سنن أبي داود للمنذري، للإمام الحافظ شمس الدين محمد بن أبي بكر رحمه الله، المعروف بـ"ابن قيم الجوزية" (٧٥١هـ) مطبعة السنة المحمدية.
(١١٢) تهذيب الكمال، للحافظ جمال الدين أبي الحجاج يوسف المِزّي رحمه الله (٧٤٢هـ)، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان.
(١١٣) جامع الأصول في أحاديث الرسول، للإمام مجدالدين المبارك بن محمد، المعروف ب "ابن الأثير الجزري

رحمه الله" (٦٠٦هـ)، دار الفكر، بيروت، لبنان.

(١١٤) جامع البيان عن تاويل القرآن المعروف بتفسير الطبري، للإمام المفسر أبي جعفر محمد بن جرير الطبري رحمه الله (٣١٠هـ)، دار الفكر، بيروت.

(١١٥) جامع الترمذي، للإمام المحدث الحافظ محمد بن عيسىٰ بن سورة الترمذي رحمه الله (٢٧٩هـ)، دار السلام، الرياض.

(١١٦) جامع المسانيد، للإمام أبي المؤيد محمد بن محمود الخوارزمي رحمه الله (٦٦٥هـ)، المكتبة الحنفية، كوئته، باكستان.

(١١٧) حاشية البجيرمي على الإقناع (تحفة الحبيب على شرح الخطيب)، للشيخ سليمان بن محمد بن عمر البجيرمي المصري الشافعي رحمه الله (١٢٢١هـ)، دار الفكر، بيروت.

(١١٨) حاشية الدسوقي، للعلامة محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي رحمه الله (١٢٣٠هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

(١١٩) حاشية الشلبي على تبيين الحقائق، للإمام شهاب الدين أحمد بن محمد بن أحمد بن يونس بن إسماعيل بن يونس الشلبي رحمه الله (١٠٢١هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت.

(١٢٠) حاشية الصاوى على شرح الدردير (بلغة السالك لأقرب المسالك)، للإمام أبي العباس أحمد بن محمد الخلوتي، الشهير بالصاوي المالكي رحمه الله (١٢٤١هـ)، دار المعارف، بيروت.

(١٢١) حلية الأولياء، للحافظ أبي نعيم أحمد بن عبدالله الأصفهاني رحمه الله (٤٣٠هـ)، دار الفكر، بيروت، لبنان.

(١٢٢) ذخائر المواريث في الدلالة على مواضع الأحاديث، للعلامة عبدالغني بن إسماعيل بن عبدالغني النابلسي رحمه الله (١٣٤٣هـ)، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

(١٢٣) رد المحتار، للفقيه العلام محمد أمين بن عمر، الشهير بـ "ابن عابدين رحمه الله " (١٢٥٢هـ)، المكتبة الرشيدية، كوئته، باكستان.

(١٢٤) روح المعاني، للعلامة شهاب الدين السيد محمود الألوسي رحمه الله (١٢٧٠هـ)، دار الكتب العلمية/ دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.

(١٢٥) روضة الطالبين، للإمام الحافظ محيي الدين أبي زكريا يحيى بن شرف الحزامي الحوراني النووي الدمشقي رحمه الله (٦٨٦هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت.

(١٢٦) سنن ابن ماجه، للإمام الحافظ أبي عبدالله محمد بن يزيد الربعي، ابن ماجه القزويني رحمه الله (٢٧٣هـ)، دار السلام للنشر والتوزيع، الرياض.

(١٢٧) سنن أبي داود، للإمام الحافظ أبي داود سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني رحمه الله (٢٧٥هـ)، دار

السلام، للنشر والتوزيع، الرياض.

(١٢٨) سنن الدارمي، للإمام الحافظ عبدالله بن عبد الرحمن الدارمي السمرقندي رحمه الله (٢٥٥هـ)، قديمي كتب خانه، كراتشي، باكستان.

(١٢٩) سنن الدار قطني، للإمام المحدث علي بن عمر الدار قطني رحمه الله (٣٨٥هـ)، دار نشر الكتب الإسلامية، لاهور، باكستان.

(١٣٠) سنن النسائي، للإمام الحافظ أبي عبدالرحمن أحمد بن شعيب النسائي رحمه الله (٣٠٣هـ)، دارالسلام، للنشر والتوزيع، الرياض.

(١٣١) سير أعلام النبلاء، للإمام الحافظ أبي عبدالله شمس الدين محمد بن عثمان الذهبي رحمه الله (٧٤٨هـ)، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان.

(١٣٢) شرح الدردير مع حاشية الصاوي، للشيخ أبي البركات أحمد بن محمد العدوي، الشهير بالدردير رحمه الله (١٢٠١هـ)، دارالمعارف

(١٣٣) شرح السنة، للإمام أبي محمد الحسين بن مسعود البغوي رحمه الله (٥١٦هـ)، دارالكتب العلميه، بيروت، لبنان.

(١٣٤) شرح النووي على صحيح الإمام مسلم، للعلامة محيي الدين أبي زكريا يحيى بن شرف الحزامي الحوراني النووي رحمه الله (٦٧٦هـ)، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

(١٣٥) شرح صحيح البخاري، لأبي الحسن علي بن خلف، ابن بطال القرطبي رحمه الله (٤٤٩هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

(١٣٦) شرح مختصر الخليل للخرشي، للإمام أبي عبدالله محمد بن عبدالله الخرشي المالكي رحمه الله (١١٠١هـ)، دارالفكر، بيروت.

(١٣٧) شرح مشكل الآثار، للإمام المحدث أبي جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي رحمه الله (٣٢١هـ)، مؤسسة الرساله، بيروت، لبنان

(١٣٨) شرح مصابيح السنة، للإمام المحدث محمد بن عبداللطيف بن عبدالعزيز الكرماني الرومي الحنفي رحمه الله، المعروف بـ "ابن الملك الرومي" (٧٥٤هـ) دارالنوادر، سورية-لبنان-الكويت.

(١٣٩) شرح معاني الآثار، للإمام أبي جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي رحمه الله (٣٢١هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان/مكتبه حقانيه، ملتان.

(١٤٠) شرح منتهى الإرادات (دقائق أولى النهى شرح منتهى الإرادات)، للشيخ منصور بن يونس بن صلاح الدين بن حسن بن إدريس البهوتي الحنبلي رحمه الله (١٠٥١هـ)، عالم الكتب للنشر والتوزيع.

(١٤١) شعب الإيمان، للإمام أبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي رحمه الله (٤٥٨هـ)، دارالكتب العلمية، بيروت، لبنان.

(١٤٢) صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، للإمام أبي حاتم محمد بن حبان بن أحمد التميمي البُستي رحمه الله (٣٥٤هـ)، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان.

(١٤٣) صحيح البخاري، للإمام أبي عبدالله محمد بن إسماعيل البخاري رحمه الله (٢٥٦هـ)، دار السلام للنشر والتوزيع، الرياض.

(١٤٤) صحيح الإمام مسلم، للإمام أبي الحسين مسلم بن الحجاج النيسابوري رحمه الله (٢٦١هـ)، دار السلام للنشر والتوزيع، الرياض.

(١٤٥) عقود الجواهر المنيفة في أدلة مذهب الإمام أبي حنيفة مما وافق فيه الأئمة الستة أو أحدهم للعلامة محمد بن محمد الحسيني، المعروف بمرتضى الزبيدي رحمه الله (١٢٠٥هـ)، ايج ايم سعيد كمبني، كراتشي، باكستان.

(١٤٦) عمدة القاري، للعلامة بدرالدين محمود بن أحمد العيني رحمه الله (٨٥٥هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

(١٤٧) عون المعبود شرح سنن أبي داود، للعلامة أبي الطيب محمد شمس الحق العظيم آبادي رحمه الله (١٣٨٨هـ)، دار الفكر، بيروت، لبنان.

(١٤٨) غريب الحديث للخطابي، للإمام أبي سليمان حمد بن محمود الخطابي رحمه الله (٣٨٨هـ)، دار الفكر، دمشق، شام.

(١٤٩) فتح الباري، للحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني رحمه الله (٨٥٢هـ)، دار السلام، الرياض.

(١٥٠) فتح القدير، للمحقق ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد رحمه الله (٦٨١هـ)، المكتبة الرشيدية، كوئته، باكستان.

(١٥١) فتح المالك بتبويب التمهيد، لابن عبد البر على موطأ الإمام مالك، للأستاذ الدكتور مصطفى صميدة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

(١٥٢) فتح الملهم شرح صحيح الإمام مسلم، للعلامة شبير أحمد العثماني رحمه الله (١٣٦٩هـ)، دار القلم، دمشق.

(١٥٣) فضل الباري شرح اردو صحيح البخاري، لشيخ الإسلام العلامة شبير أحمد العثماني رحمه الله (١٣٦٩هـ)، إدارة العلوم الشرعية، كراتشي.

(١٥٤) فيض الباري، للإمام المحدث الشيخ محمد أنور شاه الكشميري الهندي رحمه الله (١٣٥٢هـ)، المكتبة الرشيدية، كوئته، باكستان.

(١٥٥) فيض القدير شرح الجامع الصغير، للعلامة محمد عبد الرؤف المناوي رحمه الله (١٠٣١هـ)، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

(١٥٦) كتاب الآثار لأبي يوسف، للإمام أبي يوسف يعقوب بن إبراهيم الأنصاري رحمه الله (١٨٢هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت.

(١٥٧) كتاب الآثار، برواية الإمام محمد بن الحسن الشيباني رحمه الله (١٨٩هـ)، مكتبه امداديه، ملتان/دارالكتب العلمية، بيروت، لبنان.

(١٥٨) كتاب الإجماع لابن منذر، للإمام أبي بكر محمد بن المنذر النيسابوري رحمه الله (٣١٩هـ)، دارالآثار، القاهرة.

(١٥٩) كتاب الأسماء والصفات للبيهقي، للإمام الحافظ أبي بكر أحمد بن حسين بن علي البيهقي رحمه الله (٤٥٨هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.

(١٦٠) كتاب الأصل المعروف بالمبسوط، للإمام أبي عبدالله محمد بن حسن بن فرقد الشيباني رحمه الله (١٨٩هـ)، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، كراتشي، باكستان.

(١٦١) كتاب الأم، للإمام المطلبي محمد بن إدريس الشافعي رحمه الله (٢٠٤هـ)، دار قتيبة، دمشق، سوريا/بيروت، لبنان.

(١٦٢) كتاب التوحيد لابن خزيمة، للإمام أبي بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة بن المغيرة بن صالح بن بكر السلمي النيسابوري رحمه الله (٣١١هـ)، مكتبة الرشد، الرياض، السعودية.

(١٦٣) كتاب الثقات، للإمام الحافظ أبي حاتم محمد بن حبان بن أحمد التميمي البستي رحمه الله (٣٥٤هـ)، دائرة المعارف العثمانية، بحيدرآباد، الدكن، الهند/دارالفكر، بيروت، لبنان.

(١٦٤) كتاب الديات، للإمام أبي بكر أحمد بن عمرو بن أبي عاصم الضحاك الشيباني الزاهد رحمه الله (٢٨٧هـ)، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، كراتشي.

(١٦٥) كتاب السنة لابن أبي عاصم، للإمام الكبير أبي بكر أحمد بن عمرو بن أبي عاصم الضحاك الشيباني الزاهد رحمه الله (٢٨٧هـ)، دارالكتب العلمية، بيروت.

(١٦٦) كتاب المبسوط، للإمام شمس الأئمة الفقيه أبي بكر محمد بن أحمد السرخسي رحمه الله (٤٩٠هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

(١٦٧) كتاب المجروحين، للإمام الحافظ محمد بن حبان بن أحمد أبي حاتم التميمي البستي رحمه الله (٣٥٤هـ)، دارالمعرفة، بيروت.

(١٦٨) كتاب المراسيل، للإمام الحافظ أبي داود سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني رحمه الله (٢٧٢هـ) إيج، ايم سعيد كمبني، كراتشي، پاكستان.

(١٦٩) كتاب المغازي للواقدي، للإمام محمد بن عمر بن واقد رحمه الله (٢٠٧هـ)، مؤسسة الأعلىٰ للمطبوعات، بيروت.

(١٧٠) كتاب الميسر في شرح مصابيح السنة، للإمام أبي عبدالله فضل الله بن الصدر الإمام السعيد تاج الملة والدين الحسن التوربشتي رحمه الله (٦٦١هـ)، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة- الرياض.

(١٧١) كشف الباري عما في صحيح البخاري، للشيخ المحدث سليم الله خان رحمه الله تعالىٰ رحمةً واسعة، وبرّد

مصححه (١٤٣٨هـ)، المكتبة الفاروقية، كراتشي، باكستان.

(١٧٢) كفاية الحاجة في شرح سنن ابن ماجه، للعلامة أبي الحسن بن عبدالهادي السندي رحمه الله (١١٣٨هـ)، بيت الأفكار الدولية، الأردن - السعودية

(١٧٣) كنز العمال، للعلامة علاء الدين علي المتقي بن حسام الدين الهندي رحمه الله (٩٧٥هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

(١٧٤) لسان العرب، للإمام جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور الإفريقي رحمه الله (٧١١هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.

(١٧٥) مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، للحافظ نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي رحمه الله (٨٠٧هـ)، دار الفكر، بيروت، لبنان.

(١٧٦) مجمع بحار الأنوار، للعلامة محمد طاهر الفتني الهندي رحمه الله (٩٨٦هـ)، مجلس دائرة المعارف العثمانية، الهند.

(١٧٧) مختار الصحاح، للإمام محمد بن أبي بكر بن عبدالقادر الرازي رحمه الله (بعد: ٦٦٦هـ)، دار الكتب العلمية، ، بيروت، لبنان.

(١٧٨) مختصر سنن أبي داود، للإمام الحافظ زكي الدين أبي محمد عبدالعظيم بن عبدالقوي بن عبدالله المنذري (٦٥٦هـ)، مطبعة السنة المحمدية.

(١٧٩) مرقاة المفاتيح، للعلامة الشيخ علي بن سلطان محمد القاري رحمه الله (١٠١٤هـ)، دار الكتب العملية، بيروت، لبنان.

(١٨٠) مسند أبي داود الطيالسي، للإمام سليمان بن داود بن الجارود، المعروف بأبي داود الطيالسي رحمه الله (٢٠٤هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت.

(١٨١) مسند أبي عوانة، للإمام الجليل أبي عوانة يعقوب بن إسحاق الأسفرائيني رحمه الله (٣١٦هـ)، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

(١٨٢) مسند أبي يعلى، للإمام الحافظ أحمد بن علي بن المثنى التميمي رحمه الله (٣٠٧هـ)، دار المأمون للتراث، دمشق.

(١٨٣) مسند أحمد، للإمام أبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني رحمه الله (٢٤١هـ)، دارصادر، بيروت/مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان.

(١٨٤) مسند الحميدي، للإمام المحدث أبي بكر عبدالله بن الزبير القرشي المعروف بالحميدي رحمه الله (٢١٩هـ)، دارالسقا، دمشق.

(١٨٥) مشكاة المصابيح، للشيخ أبي عبدالله ولي الدين محمد بن عبدالله الخطيب التبريزي رحمه الله (٧٤١هـ)،

دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

(١٨٦) مصابيح السنة، للإمام أبي محمد الحسين بن مسعود البغوي رحمه الله (٥١٦هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت.

(١٨٧) مظاہر حق جدید، علامہ نواب محمد قطب الدین خان دہلوی رحمہ اللہ (١٢٨٩ھ) ترتیب جدید: مولانا عبداللہ جاوید غازی پوری، دار الاشاعت، کراچی، پاکستان۔

(١٨٨) معارف السنن شرح سنن الترمذي، للإمام المحدث الشيخ السيد محمد يوسف بن سيد محمد زكريا الحسيني البنوري رحمه الله (١٣٩٧هـ)، ايج ايم، سعيد كمبني، كراتشي، باكستان.

(١٨٩) معارف القرآن، حضرت مولانا مفتی محمد شفیع عثمانی صاحب رحمہ اللہ (١٣٩٦ھ)، ادارۃ المعارف، کراچی، پاکستان۔

(١٩٠) معالم السنن، للإمام أبي سليمان حمد بن محمد الخطابي رحمه الله (٣٨٨هـ)، مطبعة العلمية، حلب.

(١٩١) معجم الصحاح، للإمام إسماعيل بن حماد الجوهري رحمه الله (٣٩٣هـ)، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

(١٩٢) معجم النحو والصرف (معجم القواعد العربية)، للشيخ عبدالغني الدقر، مكتبة محموديه، سركى روڈ، كوئته.

(١٩٣) معجم مقاييس اللغة، لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي رحمه الله (٣٩٥هـ)، دار الفكر، بيروت، لبنان.

(١٩٤) معرفة السنن والآثار، للإمام أبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي رحمه الله (٤٥٨هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

(١٩٥) معرفة الصحابة لأبي نعيم، للإمام المحدث العلامة أحمد بن عبدالله بن أحمد بن إسحاق بن مهران، المعروف بأبي نعيم الأصبهاني رحمه الله (٤٣٠هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت.

(١٩٦) مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، للإمام جمال الدين عبد الله بن يوسف بن هشام الأنصاري رحمه الله (٧٦١هـ)، قديمي كتب خانه، كراتشي، باكستان.

(١٩٧) مغني المحتاج، لشمس الدين محمد بن الخطيب الشربيني رحمه الله (٩٧٧هـ)، دار الفكر، بيروت، لبنان/ دار الكتب العلمية، بيروت

(١٩٨) مكمل إكمال الإكمال، للإمام أبي عبد الله محمد بن محمد السنوسي الحسيني (٨٩٥هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

(١٩٩) منحة الخالق على البحر الرائق، للفقيه العلام الشيخ محماد أمين عابدين بن عمر عابدين المعروف بابن عابدين الدمشقي الشامي الحنفي رحمه الله (١٢٥٢هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت.

(٢٠٠) موارد الظمآن إلى زوائد ابن حبان، للحافظ نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي رحمه الله (٨٠٧هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

(٢٠١) مواهب الجليل في شرح مختصر الخليل، للإمام شمس الدين أبي عبدالله محمد بن محمد بن عبدالرحمن

الطرابلسي المعروف بالحطاب الرعيني المالكي رحمه الله (٩٥٤هـ)، دارالفكر، بيروت /دار عالم الكتب للنشر والتوزيع.

(٢٠٢) موطأ الإمام محمد، للإمام محمد بن الحسن الشيباني رحمه الله (١٨٩هـ)، قديمي كتب خانه، كراتشي، باكستان.

(٢٠٣) ميزان الاعتدال في نقد الرجال، للإمام شمس الدين أبي عبدالله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي رحمه الله (٧٤٨هـ)، دارإحياء الكتب العربية، مصر.

(٢٠٤) نصب الراية لأحاديث الهداية، للعلامة جمال الدين عبد الله بن يوسف الزيلعي رحمه الله (٧٦٢هـ)، مؤسسة الريان.

(٢٠٥) نفحات التنقيح، للشيخ المحدث سليم الله خان رحمه الله (١٤٣٨هـ) المكتبة الفاروقية، كراتشي.

(٢٠٦) نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، للإمام شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزه شهاب الدين الرملي الشافعي رحمه الله (١٠٠٤هـ)، دارالفكر، بيروت.

(٢٠٧) نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار، للشيخ محمد بن علي الشوكاني رحمه الله (١٢٥٥هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.